

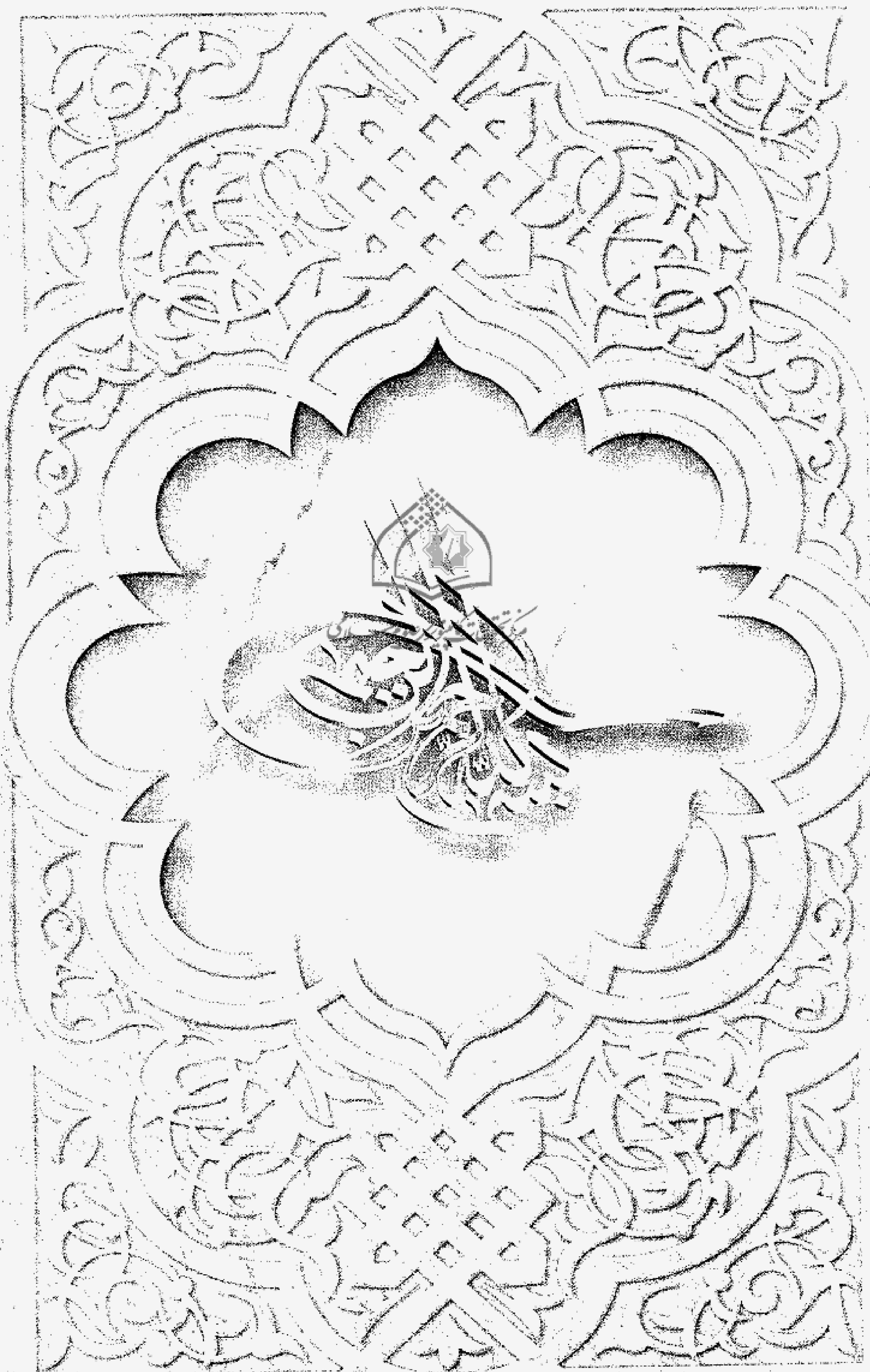
١٠

العدد العاشر : المحرم ١٤٢٣ هـ ـ مارس "آذار" ٢٠٠٢ م



مجلة علمية دورية محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث



قواعد النشر

تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية وتحقيق التراث وفق الأمور التالية:

١ - ألا يكون البحث منشوراً من قبل على أي صورة من صور النشر، ولا مرسلاً إلى جهة أخرى، ويُعدّ إرساله إلى المجلة تعهداً بذلك. وفي حال قبوله للنشر في المجلة لا يسمح للباحث بنشره في مكان آخر إلا بعد مرور سنة كاملة على تاريخ نشره فيها.

٢ - ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية.

٣ - ألا يتجاوز ستين صفحة.

٤ - أن يكون متسماً بالجودة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه ومصادره، متوافقاً مع عنوانه، بعيداً عن الحشو، سليم اللغة، دقيق التوثيق والتخريج، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة، وضبط المشكل، وأن يراعى فيه سائر المعايير العلمية.

٥ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في الصُلب.

٦ - أن ترقم حواشيَ كل صفحة على حدة.

٧ - أن يُقدَّم اسم الكتاب على اسم مؤلفه عند توثيق النصوص في الحواشي، وكذلك في ثبت المصادر والمراجع.

٨ - ألا يشار في الحواشي إلى المعلومات المتعلقة بطبعة الكتاب المحال إليه، إلا في حال اعتماد الباحث أكثر من طبعة للكتاب الواحد.

٩ - أن يراعى الابتداء بالتاريخ الهجري في كل ما يؤرخ.

١٠- أن تكتب الأعلام الأجنبية أولاً بحروف عربية، ثم باللاتينية لمن أراد.

١١- أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم.

١٢- أن توضع النماذج المخطوطة والصور التوضيحية في المكان المناسب.

١٣- أن يُقدِّم الباحث تعريفاً ببحثه محرراً تام التحرير في نحو مئة كلمة، ويفضل ترجمته إلى الإنكليزية.

١٤- أن يُرفق البحث بسيرة ذاتية للباحث.

١٥- أن يكون البحث مطبوعاً أو مكتوباً بخط واضح، ومصححاً تصحيحاً كاملاً، وترسل النسخة الأصلية للمجلة.

١٦- لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

١٧- يُشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

١٨- يخضع ترتيب البحوث وتنسيقها في المجلة لاعتبارات فنية.

١٩- يمنح صاحب البحث المنشور عشرين مستلة من بحثه، وثلاث نسخ من العدد الذي نُشر له فيه، إضافة إلى مكافأة مالية.

البحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

جميع المراسلات باسم مدير تحرير مجلة الأحمدية

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

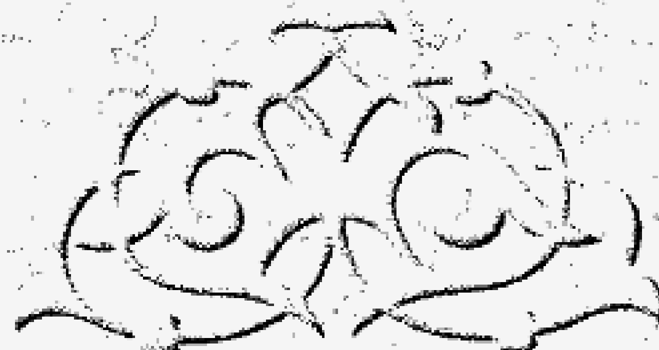
ص ب : ٢٥١٧١ - دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف : ٣٤٥٦٨٠٨ - ناسوخ (فاكس) : ٣٤٥٣٢٩٩

Email: ahmadiah@bhothdxb.org.ae

الموزعـــــون المعتمـــــدون

الإمارات:	دار الحكمة - دبي	هاتف : ٢٢٦٥٣٩٤	فاكس: ٢٦٦٩٨٢٧
البحرين:	مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف	هاتف : ٢٩٤٠٠٠	فاكس: ٢٩٠٥٨٠
السعودية :	المكتبة المكية - مكة المكرمة	هاتف : ٥٣٤٠٨٢٢	فاكس: ٥٣٤٠٨٢٢
قطر:	دار العروبة للصحافة والطباعة	هاتف : ٢٥٦٠٠١	فاكس: ٣٢٥٨٧٤
الكويت:	الشركة المتحدة لتوزيع الصحف	هاتف : ٢٤٢١٤٦٨	فاكس: ٢٤٦٠٩٥٣
الأردن:	شركة وكالة التوزيع الأردنية	هاتف : ٤٦٣٠١٩١	فاكس: ٤٦٣٥١٥٢
مصر:	مؤسسة الأهرام - القاهرة	هاتف : ٥٧٩٦٣٢٦	فاكس: ٥٧٨٦٠٢٣
المغرب:	الشركة العربية الإفريقية للتوزيع	هاتف : ٢٤٩٢٠٠	فاكس: ٢٤٩٢١٤
لبنان:	المؤسسة اللبنانية العربية للتوزيع	هاتف : ٧٤٢٩٩٣	فاكس: ٧٤١٦٥٢



■ سعر النسخة : الإمارات العربية المتحدة (١٠ دراهم) ، السعودية (١٠ ريالات) ، الكويت (٨٠٠ فلس) قطر (١٠ ريالات) ، البحرين (٨٠٠ فلس) ، عُمان (٥٠٠ بيسة) ، مصر (٤ جنيهات) ، سورية (٥٠ ليرة) ، لبنان (٢٠٠٠ ليرة) ، الأردن (دينار واحد) ، اليمن (٧٠ ريالاً) ، السودان (٧٥ ديناراً) ، المغرب (٢٠ درهماً) ، الجزائر (٢٥ ديناراً) ، تونس (دينار واحد) ، موريتانيا (٢٥٠ أوقية) ، خارج الدول العربية (دولاران أمريكيان أو ما يعادلهما) .

■ الاشتراكات السنوية : الإمارات العربية المتحدة (٣٠ درهماً) ، الدول العربية والإسلامية (ما يعادل ١٠٠ درهم إماراتي) ، وما عداها (٤٥ دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها) .

المحتوى

❖ الافتتاحية

أ.د.أحمد محمد نور سيف

❖ مشيخة الإمام عمر بن محمد السهروردي (ت:٦٣٢هـ).

دراسة وتحقيق: أ.د. عامر حسن صبري ١٥-٨٢

❖ حادثة التحريم في إطار المعالجة النبوية للمشاكل الزوجية.

د. عبدالسميع الأنيس. ٨٣-١٤٦

❖ مشكلة الزيادة لحروف المعاني.

أ.د. فخر الدين قباوة. ١٤٧-١٩٦

❖ الازدواج الوظيفي لمكونات التراكيب العربية.

د. أحمد شيخ عبدالسلام. ١٩٧-٢٣٦

❖ موقف المبرد من الضرورة الشعرية.

د. حازم سعيد يونس البياتي. ٢٣٧-٢٨٠

❖ إعادة تأهيل العلوم الإنسانية تأهيلاً إسلامياً.

أ.د. سعد الدين السيد صالح. ٢٨١-٣٠٤

❖ أسس البحث العلمي الإسلامي.

د. جاسم الفارس. ٣٠٥-٣٢٦

الملاحق ٣٢٧

صدى الأحمدية. ٣٢٩-٣٣٢

كشاف بعنوانات البحوث من العدد الأول إلى العدد العاشر. ٣٣٣-٣٤٠

صدر عن دار البحوث. ٣٤١-٣٤٤



الافتتاحية

نحمد الله ونشكره، ونصلي ونسلم على خير خلقه ورسله سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه.

وبعد:

ففي هذا الشهر «محرم الحرام» من هذه السنة الهجرية الجديدة «١٤٢٣هـ» تدخل «الأحمدية» بعددها «العاشر» هذا عامها الخامس.

وقد صدر منها عددان في كل سنة من سنيها الثلاثة الأولى، وتحقق لها الصدور ثلاث مرات في عامها الرابع.

وكلنا أمل أن يكون صدورها فصلياً في عهد قريب، وأن تلبي رغبة قرائها وباحثيها، وتستوعب بحوثهم ونتاجهم العلمي.

وقد ضمت الأعداد العشرة «٧٠» بحثاً، تناولت موضوعات مختلفة من العلوم الإسلامية والعربية كالعقيدة وعلم الكلام، والتفسير وعلوم القرآن، والسيرة، والحديث وعلومه، والفقه وأصوله، واللغة، والنحو وتاريخه، والأدب: الجاهلي والعباسي والأندلسي والعثماني، والعمران والتاريخ الإسلامي، والثقافة الإسلامية، والتربية، والفكر السياسي.

ومن ضمنها بحوث تناولت تحقيق «١١» أثراً مخطوطاً قيماً من آثار الأسلاف، ومنها ما هو من آثار القرن الثالث، وعشرة منها تنشر لأول مرة، والحادي عشر أعيد نشره بتحقيق جديد.

وكانت هذه البحوث لعلماء من السعودية، ومصر، والسودان، والجزائر، والمغرب، وموريتانيا، والعراق، وسوريا، ولبنان، ونيجيريا، والهند، ومن بينهم فاضلتان من مصر وسوريا.

وسرنا وأثلج صدرنا ما لاقته الأعداد التسعة من قبول وإقبال: قبول لمضمونها وشكلها، وإقبال على اقتنائها ومتابعتها والنشر فيها.

وهاهي اليوم تسافر من دبي إلى أكثر دول الخليج العربي، وإلى دول من المغرب العربي، والأردن ولبنان، ومصر، والطموح أن تلج العواصم الأخرى: العربية والإسلامية وغيرها.

وإننا إذ نقول هذا، لنسأل الله تعالى أن يبلغنا الآمال، ويذلل العقبات والمعوقات، وليأخذ البحث العلمي طريقه بكل يسر وسهولة وتأييد.

ونحن نشكر ونذكر كل الذين كتبوا إلينا بالثناء والدعاء من العلماء الأجلاء، والأساتذة الفضلاء، والباحثين النبهاء.

و«الأحمدية» إذ تسعى أن تكون منارة من منارات العلم، فإنها لا تنسى التذكير بأن العلم لا بد له من العمل، حتى لا يكون حجة على أصحابه،

وتسأل الله أن يهبها المزيد من بره وعونه ورعايته وتوفيقه، وأن يجعل الأعمال خالصة لوجهه، سالمة من آفة الاستكثار، أو التشبع بما ليس لليد فيه كسب، أو ليس لليراع فيه استيحاء من نفثة خيال أو صدق مقال.

لقد كان المحدثون - رحمهم الله - يحثون على الصدق في القول والعمل، ويحذرون من آفة الرغبة في الاستكثار، الحامل عليه ما نُهي عنه من حب التكاثر، فإنها مزلة للوقوع في الكذب، حيث كانت إحدى الدوافع في وضع الحديث.

تلك صورة ذمّها المحدثون قديماً حرصاً على الإخلاص والأمانة وعدم ادعاء الشخص ما ليس له، وجرى على هذا السنن العلماء والباحثون والمؤلفون، لأنّ في هذا السنن اعتداداً من الكاتب بشخصيته، وربّاً بنفسه أن تمتد إليه قيلة الهمز أو إشارة اللمز.

ومن آفات بعض الباحثين المعاصرين - سامحهم الله - عدم الالتزام بهذا السنن ومحاولة الاستكثار بنشر ما سبق له نشره، مع الالتزام الخطي تجاه مَنْ يريد نشر عمله، بأنه لم يقدمه لجهة أخرى ولم يسبق له نشر ! مما يوقع المجلة في الحرج مع الباحثين في الساحة العلمية، بل والعتب أحياناً.

ومن طريف ما وقع لهيئة تحرير المجلة، أنْ نبهها أحد المقومين الفضلاء إلى بحث نُشر في مجلة الأحمدية مع أنه قد سبق نشره في حولية جامعية، وكأن البلاء - كما يقال - موكل بالمنطق، وإذا بالبحث الذي قام بتقويمه، وأوصى بنشره قد سبق نشرُه في مجلة أخرى قبل زمن مع أنَّ صاحب البحث هذا - سامحه الله - والذي قبله، قد تعهد كل منهما بكتاب خطي بأن البحث لم يسبق نشره، فإلى الله المشتكى، والعتب بعد ذلك على هيئة التحرير من قرائها مرفوع، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ومع ذلك، فتنبيه القراء الكرام على مثل هذه الأمور - حفظهم الله - دليل على حرصهم على المجلة وما ينبغي أن تحافظ عليه من المستوى اللائق بها والذي اختارته لنفسها، وما يمليه عليها من التزام. كما يجعلها في حلٍ من أنْ تتعاون مستقبلاً مع مَنْ أخل بشرطه، ونكث في عهده، وتلتزم بشرط أحمد بن حنبل - رحمه الله - فيمَنْ بدرت منه بادرة في رواية الحديث ألا يقبل منه ما يروي، فيقبل توبته ولا يجيز روايته، وساحةُ المعرفة الآن لا يخفى فيها شيءٌ خاصة في هذا العصر الذي توفرت فيه سبل الاتصال والاطلاع. وكما قال الشاعر:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة ... وإن خالها تخفى على الناس تعلم

نسأل الله أن يكلل الأعمال بالنجاح، والسعيَ بالفلاح إنه جواد كريم. وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

أ. د. أحمد محمد نور سيف

المشرف العام ورئيس التحرير

أميرة الصحف

تحية إلى الأحمدية في عامها الخامس

رستْ على الشاطئ الأدنى بقاربها … في رحلة العود من إحدى تجاربها

أميرةُ الصحف تخطو بعدما نزلت … تواضعاً وهي في عليا مراتبها

في خلعةٍ أوغلتْ في الفن دقتُها … وقامةٍ قد تناهت في تناسبها

يريك إشعاعُها أصباغ بزتها … ووشيها وجمالاً في تجاوبها

حتى كأنَّ شموعاً في غلالتها … نمّت عليها وشمساً فوق حاجبها

ولوحةٍ شع فيها اللوحُ وافترشت … كتابها ريشةٌ في كف كاتبها

ثم انبرت في وجوه القوم باحثةً … عن بسمة عند راضيها وعاتبها

تزور في كل سر من أجندتها … وجهاً تلّمسُ فيه قلب غائبها

تستكشف الصدقَ في كَفَّيْ معانقها … وتلمح الحب في عيني مغاضبها

زارت لتعرف ماذا في مطارحةٍ … قد أعجب القوم مما في حقائبها

زارت لتترك للأجيال بصمتنا … بوجنتيها وهذي من مناقبها

زارت لتعرض أفقاً من حضارتنا … وما تعاقب فيه من كواكبها

حيى الجموعُ الفتاةَ الأحمديةَ في … تكريمها بجموع من مراحبها

كلُّ الشفاه هتافاتٌ وزغردةٌ … لولا النهى ووقار في تخاطبها

«الأحـمـديـةُ» مـاذا أنت نـائـلـه ... منهـا وهل تـرك المثني لعائبها

انـظـر إلـى وجـهـا واخـطب مودتـهـا ... فسوف عن قلبها ترضى وقالبها

حسناءُ مَدَّ هـواهـا لـيـلَ عـاشـقـهـا ... وقصّر العجزُ عنها كف خاطبها

الأحـمـديـة «نـور» من هـنـا انطلقت ... أولـى سـرايـاه فـي أولـى كـتـائـبـهـا

الأحـمـديـة «سـيـف» مـنـذ سُـلَّ هـنـا ... لم تُغمد البيض إلا في مضاربها

يـا شمعةً قد أضاءت كل حـجـرتـنـا ... حـتـى أرتـنـا رؤانـا فـي جـوانـبـهـا

يـا مَـنْ كتبتِ بحبر النور قصتنـا ... على الليالي فصارت من عجائبها

كـم دعـوةِ ابـنٍ إلـى أمٍّ سـتـبـعـثـهـا ... ذكـراك مـن بـعـدُ أو بـنـتٍ إلـى أبـهـا

بـنـتَ الـخـلـيـج ألا عـطـرٌ تـمـس بـه ... بنتَ المحيط فتاةٌ من قرائبها

بـنـتَ الـصـبـاحِ ألا فـجـرٌ سـيـهـزم من ... مشارقِ الأرض ليلاً في مغاربها

سـيـري عـلـى ذمـة الـمـولـى مـبـاركـةً ... في رحلـة أمِنَتْ إدراك طـالـبـهـا

سـيـري عـلـى مـدرج الـرواد قـافـلـةً ... شهبُ المجرة بعض من نجائبها

مـري عـلـى لـبـة الأيـام كـف سـنـا ... تغري جيوب الليالي عن ترائبها

بـوركـت مـن مـنـتـدىً رحـبٍ ومـأدبـة ... يـدعـى لـهـا الـجَـفَـلـى في دار آدبـهـا

وحـفـلـةٍ مـن وجـوه الأدعـيـاء صـفـت ... ومـن طـفـيـلـي أقـلامٍ وأشـعـبـهـا

ومشعلاً لـلـهُـدَى كُـن أنـتَ يـا قـلـمـاً ... يجلو الدروب مضيئاً في غياهبها

كـن مـمـتـعـاً كـن أمين النقل منتقياً ... كن مبدعاً في متاهات النهى نبها

وقـم عـلـى الـرأس إجـلالاً وتـكـرمـةً ... للأحـمـديـة واعكف في محاربها

أمسك بـحـبـل هـواهـا غـيـرَ مـكـتـرث ... وألـق حـبـلَ سـواهـا فـوق غـاربـهـا

وَبُحْ على صدرها بالسر منك وُكلْ   من رزق ربك وامشِ في مناكبها
نبه بها كلَّ طفلٍ ضاع من يده   مفتاحُ بيت أبيه وهو ما أبها
خلصْ بها من سما دير الهوى أمما   مغلوبة تتجارى خلف غالبها
أكتبْ إليها على ما كان من جدل   في رأيها واختلاف في مذاهبها
مستنجزاً من أمانيها لواقعها   ومستضيئاً لآتيها بذاهبها

واذكر يدَ «الشيخ مكتوم» بما وهبت   فالأحمدية جزء من مواهبها
فليحفظ اللهُ «مكتوما» و «إخوتَه»   مما تريه الليالي من نوائبها
وليهنأ الدار حيى اللهُ «أسرتَها»   ما قدمته وحيى وجهَ صاحبها
تجبى لهم ثمراتُ العلم طازجة   فينتقون إلينا من أطائبها
فإن تكن خدمة الإسلام واجبةً   فالدارُ لا شك قد قامتْ بواجبها
فما تقاس على دارٍ وإن خدمت   ولا مكاتبُها على مكاتبها
شتان ما بين دار هي آهلةٌ   من «الأنيس» ودارٍ لا أنيس بها

عبدالله السالم بن المعلى الحسني الشنقيطي

الباحث في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دبي







مشيخة الإمام عمر بن محمد السُّهْرَوَرْدي

(٥٣٩-٦٣٢هـ)

تحقيق ودراسة: أ.د. عامر حسن صبري❖

التعريف بالبحث

يخرج هذا البحث إلى النور بعد أن كان في غيابات النسيان، وهو للإمام المحدث القدوة، شهاب الدين عمر بن محمد السُّهْرَوَرْدي، المتوفى سنة (٦٣٢)، وهو صاحب الكتاب المشهور (عوارف المعارف).

وقدَّم المحقق دراسة، اشتملت على مبحثين، الأول: في ترجمة الإمام السُّهْرَوَرْدي، وتناول أولاً عصر الإمام، ثم حياته: اسمه ونسبه، وولادته، وأسرته، ونشأته، وطرفاً من حياته، وثناء العلماء عليه، ومؤلفاته.

ويتناول المبحث الثاني تعريفاً بمشيخة الإمام السهروردي، وانبسط الحديث عنها إلى التعريف بهذا العلم عند المحدثين، ثم مناهجهم في تأليفها، وفوائدها، ثم طريقة المؤلف في المشيخة، ثم الحديث عن نسبتها إلى المؤلف، ثم وصف النسختين المعتمدتين في التحقيق، وبيان إسناد نسخة الأصل، ثم طريقة المُحقق في تحقيق المشيخة وضبطها والتعليق عليها.

ولا شك في أهمية هذه المشيخة، لما فيها من جمع أسماء شيوخ الإمام شهاب الدين، وتلمذته لهم، وهو بهذا يعدّ مصدراً أصيلاً لتراجم هؤلاء العلماء، كما أنه ذكر بعض مروياتهم، وبعض الفوائد الأخرى.

❖ أستاذ الحديث وعلومه بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة. ولد في بغداد سنة (١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، ونال درجة الدكتوراه من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) بتقدير ممتاز. وله أعمال علمية كثيرة بين تأليف وتحقيق وبحث، من آخرها تحقيق أمالي الإمام أبي الحسين ابن سمعون (ت: ٣٨٧هـ).

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد بن عبد الله خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنه لما كانت السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد كتاب الله تعالى، فقد هيأ الله عز وجل لها من يحفظها ويعتني بها، لتبقى مورداً نقياً، ومشرباً عذباً، تَرِدُه الأمة في كل زمان ومكان، لتنهض بها في سبيل عزّها وكرامتها في الدنيا والآخرة. وإنّ نظرة سريعة إلى ما بذله أئمة السلف من جهود عظيمة في الحفاظ على السنة، وتنقيتها من كل دخيل، لأكبر دليل على تحقيق وعد الله تعالى، حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾ ولا شك أن حفظ السنة النبوية إنما هو حفظ لكتاب الله الكريم.

وكان من جملة هذه الجهود المثمرة المشكورة التي ساهمت في خدمة السنة وحفظها منهج مشهور عند المحدثين، يعرف بالمشيخات، وهي جمع الشيوخ الذين لقيهم المؤلف وأخذ عنهم، أو أجازوه وإن لم يلقهم، مع سرد بعض الأحاديث والحكايات والفوائد التي رواها المصنف عن هؤلاء الشيوخ، وهذا النوع من التأليف له فوائد جمة، وثمرات متنوعة، وقد تعددت مناهج المحدثين فيه ،وسنبين ذلك في الدراسة.

ومن المشيخات المهمة هذه المشيخة التي جمعت بعض الشيوخ الذين روى عنهم الإمام القدوة الزاهد أبو حفص عمر بن محمد السُّهْرَوردي البغدادي، خرجها له الإمام الحسن ابن محمد بن الحسن بن أبي جَرَوَيه الموصلي، وقد حققتها وخرجت نصوصها وخدمتها بما يقربها إلى الباحثين والمشتغلين بتراثنا الإسلامي العظيم، والله نسأل أن ينفعنا بما علمنا، ويعلمنا ما ينفعنا، ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

ترجمة الإمام شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد السُّهْرَوَرْدي

أولاً: عصر الإمام شهاب الدين:

١ - الحالة السياسية في عصره:

كان العالم الإسلامي قبل ولادة أبي حفص يموج بالاضطرابات الداخلية، فقد ظهر في الشرق الباطنية(١)، وأما في الغرب، فغارت الفرنج على البلاد الإسلامية، وبدأت شعلة الحروب الصليبية، وكان يحكم مصر الفاطميون(٢)، وقد عاصر أبو حفص عدداً من الخلفاء الذين أعادوا هيبة الخلافة وجددوا معالمها، وباشروا المهمات بأنفسهم، وغزوا بجيوشهم، وكانوا أشداء على أهل العبث والفساد، وهم:

أ - المقتفي لأمر الله محمد ابن المستظهر بالله أحمد العباسي، بُويع بالخلافة سنة ٥٣٠، وتوفي سنة ٥٥٥، وكان عاقلاً لبيباً، مهيباً صارماً، جواداً، محباً للحديث والعلم، مكرماً لأهله، وكان حميد السيرة، يرجع إلى تدين، وحسن سياسة كما يقول الذهبي. وقال أبو طالب بن عبد السميع: كانت أيامه نضرة بالعدل، زهرة بالخير، وكان على قدم من العبادة قبل الخلافة ومعها، ولم ير مع لينه بعد المعتصم في شهامته مع الزهد والورع، ولم

---

(١) الباطنيون: قوم تستروا بالإسلام، ومالوا إلى الرفض، وعقائدهم وأعمالهم تباين الإسلام، فقد قاموا بتأويل النصوص الشرعية على غير ما وضعت له، فقالوا - كما نقل عنهم ابن الجوزي -: (إن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظاهر مجرى اللب من القشر، وإنها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وإن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها، كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع، ومن ارتقى إلى علم الباطن سقط عنه التكليف واستراح من أعبائه) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص١٠٢.

ومن الباطنية طائفة تسمى الإسماعيلية، ويطلق عليهم أيضاً لقب الحشاشين، لما كان لهم من صبر على القتال، حتى إنهم كانوا يأكلون الحشيش إذا نفد زادهم، وهم طائفة من الباطنية، فكانوا يؤولون الآيات والأحاديث تأويلاً باطلاً على غير ما يدل عليها ظاهرها، وقد ألف الإمام الغزالي كتاباً مشهوراً سماه (فضائح الباطنية) وهو مطبوع متداول. وانظر: الفرق بين الفرق ص٢٨٢.

(٢) نسبة هؤلاء إلى الفاطميين غير صحيحة، وإنما جاءت هذه التسمية من باب التعمية على اعتقادهم، والصحيح فيهم أنهم قرامطة عبيديون، وهم طائفة من الباطنية، وينتسبون إلى عبيد الله بن ميمون القداح، وكان مجوسياً باطنياً خبيثاً حريصاً على إزالة ملة الإسلام، وأباح أولاده الخمر والفروج وأشاعوا الرفض، وبثوا الدعاة فأفسدوا عقائد جبال الشام. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٤٩٧، وكتاب (قضية نسب الفاطميين أمام منهج النقد التاريخي) للدكتور عبد الحليم عويس.

تزل جيوشه منصورة، وكان من حسناته وزيره عون الدين بن هبيرة[١].

ب- المستنجد بالله يوسف ابن المقتفي لأمر الله، بُويع بالخلافة سنة ٥٥٥، وتوفي سنة ٥٦٦، وكان موصوفاً بالعدل والديانة، قال ابن النجار: كان موصوفاً بالفهم الثاقب، والرأي الصائب، والذكاء الغالب، والفضل الباهر، ومعرفة بالأَسطُرلاب[٢].

جـ- المستضيء بأمر الله الحسن ابن المستنجد بالله يوسف ابن المقتفي لأمر الله، بُويع بالخلافة سنة ٥٦٦، وتوفي سنة ٥٧٥، قال ابن الجوزي: بُويع، فنودي برفع المكوس، ورد المظالم، وأظهر من العدل والكرم ما لم نره من أعمارنا، وفرق مالاً عظيماً على الهاشميين[٣]. وقال الذهبي: وخطب له باليمن، وبرقة، وتوزر، وإلى بلاد الترك، ودانت له الملوك، وكان يطلب ابن الجوزي، ويأمره أن يعظ بحيث يسمع، ويميل إلى مذهب الحنابلة، وضعف بدولته الرفض ببغداد وبمصر، وظهرت السنة، وحصل الأمن[٤]. وألف ابن الجوزي كتاباً سماه (المصباح المضيء في خلافة المستضيء)[٥].

وفي خلافته انقرضت الدولة الفاطمية بمصر، وظهرت الدولة الأيوبية على يد مؤسسها السلطان صلاح الدين الأيوبي المتوفى سنة (٥٨٩)[٦]، الذي ظهر في كنف نور الدين زنكي المتوفى سنة (٥٦٩)، وكان هذا الملك نور الدين حامل رايتي العدل والجهاد، وكان ذا تعبد وورع، وشارك في قتال الفرنجة، وأزال دولة الرفض في مصر[٧]. وقد تملك صلاح الدين بعد نور الدين، وطبقت سيرته الآفاق؛ لما له من الأيادي البيض على الإسلام وأهله، ومنها فتح بيت المقدس وتخليصه من براثن النصارى الحاقدين بعد المعركة الفاصلة «حطين»،

---

(١) سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٠٠-٤٠١.

وكان ابن هبيرة إماماً عالماً عادلاً، قال عنه الذهبي في السير ٢٠/ ٤٢٦-٤٢٧: (كان ديناً متعبداً وقوراً متواضعاً، جزل الرأي، باراً بالعلماء، مكباً مع أعباء الوزارة على العلم وتدوينه، كبير الشأن، حسنة الزمان ... سمع الكثير في دولته، واستحضر المشايخ، وبجلهم، وبذل لهم) ألف ابن هبيرة مصنفات كثيرة، وقد ذكر بعضها الذهبي في ترجمته، توفي سنة ٥٦٠.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤١٨.

(٣) المنتظم ١٠/ ٢٣٣.

(٤) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٧٠.

(٥) وهو مطبوع في بغداد سنة ١٣٩٦-١٣٩٧، بتحقيق الأستاذة ناجية عبد الله إبراهيم، في مجلدين.

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٢٧٨.

(٧) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٥٣١.

وكان ذلك في سنة (٥٨٣)، وقال عنه الذهبي: محاسن صلاح الدين جَمَّة، لا سيما الجهاد، فله فيه اليد البيضاء ببذل الأموال والخيل المثمنة لجنده، وله عقل جيد، وفهم، وحزم، وعزم[١]، وكان بينه وبين الخليفة علاقة ووئام، وقد فوَّضه السلطنة.

د- الناصر لدين الله أحمد ابن المستضيء بأمر الله الحسن، بويع بالخلافة سنة ٥٧٥، وله اثنان وعشرون سنة، وتوفي سنة ٦٢٢، قال ابن النجار: دانت للناصر السلاطين، ودخل تحت طاعته المخالفون، وذلت له العتاة، وانقهرت بسيفه البغاة، واندحض أضداده، وفتح البلاد العديدة، وملك ما لم يملكه غيره، وخطب له بالأندلس وبالصين، وكان أسد بني العباس، تتصدع لهيبته الجبال، وتذل لسطوته الأقيال، وكان حسن الخلق لطيف الخلق، كامل الظرف، فصيحاً بليغاً ... كانت أيامه غُرَّة في وجه الدهر، ودرة في تاج الفخر...[٢].

هـ- الظاهر بأمر الله محمد ابن الناصر لدين الله أحمد، ولي الخلافة بعد موت أبيه، وتوفي سنة ٦٢٣، وكانت خلافته تسعة أشهر وأربعة عشر يوماً، فأظهر العدل والإحسان، وأزال المكس.

و- المستنصر بالله منصور ابن الظاهر بأمر الله، بويع عند موت أبيه، وتوفي سنة ٦٤٠، قال ابن النجار: نشر العدل، وبث المعروف، وقرب العلماء والصلحاء، وبنى المساجد والمدارس والربط، ودور الضيافة والمارستانات، وأجرى العطيات، وقمع المتمردة، وحمل الناس على أقوم سنن، وعمَّر طرق الحاج ... وقام بأمر الجهاد أحسن قيام، وجمع العساكر، وقمع الطغام، وبذل الأموال، وحفظ الثغور، وافتتح الحصون، وأطاعه الملوك[٣].

٢ - الحالة العلمية في عصر الإمام شهاب الدين السُّهْرَوردي:

ازدهرت الناحية العلمية في عصر هذا الإمام ازدهاراً كبيراً، ويرجع سبب النهضة العلمية إلى أسباب كثيرة، من أهمها:

أ - تشجيع الخلفاء والوزراء للعلم، فكان كثير منهم على علم بالدين وأحكامه،

---

(١) السير ٢١/٢٨٧.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/١٩٩.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٣/١٥٦-١٥٧.

وقربوا العلماء والصلحاء، فكان المقتفي لأمر الله محباً للحديث وراوية له، قال عنه الإمام السمعاني: سمع جزء ابن عرفة من ابن بيان، كتبت إليه قصة أسأله الإنعام بالإذن في السماع منه، فأنعم وفتش على الجزء، ونفذه إلي على يد إمامه ابن الجواليقي، فسمعته من ابن الجواليقي عنه(١).

وكان الناصر لدين الله محدّثاً، روى عن أبي الحسين اليوسفي وعلي بن عساكر البطائحي وشُهدة بنت الفرج الأبري وطائفة، وقد أجاز لجماعة من الأئمة والكبراء، فكانوا يحدثون عنه في أيامه، ويتنافسون في ذلك، ويتفاخرون(٢).

وكان الوزراء يتصفون بالعلم، وتقريب العلماء، فهذا الوزير عبيد الله بن يونس البغدادي الأزجي المتوفى سنة ٥٩٣، كان فقيهاً، عالماً بالأصول والكلام، وصنف كتباً؛ منها مصنف في أوهام أبي الخطاب الحنبلي الكَلْوَاذي في الفرائض ومتعلقاتها(٣).

وكان الوزير ابن هبيرة عالماً بالفقه واللغة والأدب، وله فيها مؤلفات قيمة، منها كتاب (الإفصاح عن معاني الصحاح) شرح فيه صحيحي البخاري ومسلم في عشر مجلدات، وله كتب أخرى، ذكرها الذهبي في ترجمته(٤).

ب- بناء المدارس، ووقف الوقوف عليها، وساهم في بنائها الخلفاء والوزراء والعلماء، وأقبل طلاب العلم من أطراف الدولة ينهلون من علومها، وكان لهذه المدارس أثر كبير في نشر علوم الدين، كالحديث والتفسير والفقه وغير ذلك، ولا بأس أن نشير إلى بعض هذه المدارس(٥):

١ - **المدرسة النظامية**: بناها الوزير نظام الملك، سنة ٤٥٧، وقد غدت هذه المدرسة واحدة من أعظم مآثر السلاجقة، ومناراً للعلم والعلماء، وقد طبقت شهرتها الآفاق، ودرَّس فيها كبارالعلماء، منهم الإمام أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦)، والإمام أبو نصر الصباغ

---

(١) انظر: السير ٢٠/ ٣٩٩.

(٢) انظر: السير ٢٢/ ١٩٣.

(٣) السير ٢١/ ٢٩٩. وذيل طبقات الحنابلة ١/ ٣٩٢.

(٤) انظر: السير ٢٠/ ٤٣٠.

وقد طبع قسم منه يتعلق بمسائل فقهية متفق عليها ومختلف فيها، في مجلدين.

(٥) ينظر: الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي، ومدارس بغداد في العصر العباسي للدكتور عماد عبد السلام رؤوف، وكتاب دور الحديث في العالم الإسلامي للأستاذ الحسين وكاك.

(ت٤٧٧)، والإمام حجة الإسلام الغزالي (ت٥٠٥)، والإمام أبو النجيب السُّهْرَوردي (ت٥٦٣) عم الإمام شهاب الدين، والإمام أبو بكر الأنباري (ت٥٧٧) وغيرهم[١].

٢ - **مدرسة باب الأزج**: وهي أقدم مدارس الحنابلة ببغداد، وأعظمها شأناً، بناها القاضي أبو سعد المبارك المخرمي قاضي باب الأزج، في أوائل القرن السادس، ومن مدرسي هذه المدرسة الإمام الزاهد عبد القادر الجيلاني إمام الحنابلة، وكانت هذه المدرسة تحوي على خزانة نفيسة، حافلة بالنفائس والنوادر من المؤلفات، ولا تزال هذه المدرسة وقسم كبير من المكتبة باقياً حتى اليوم[٢].

٣ - **المدرسة النجيبية**: وهي من المدارس الشافعية في بغداد، ولا يزال بنيانها ماثلاً حتى اليوم، أسسها الإمام أبو النجيب السُّهْرَوردي عم الإمام شهاب الدين، وكان يدرس بها، ثم عقد الإمام شَهاب الدين مجالس للوعظ، وهي اليوم مسجد يعرف بمسجد نجيب الدين، وقد وصفه العلامة محمود شكري الألوسي رحمه الله تعالى (ت١٣٤٣)، فقال: هو مسجد قديم العهد في جانب الرصافة، بينه وبين دجلة طريق عام وبعض أبنية الحكومة، وهو في الجهة الغربية من بغداد، واسع الساحة، فيه مدرسة وحُجَر ... وفيه قبر الشيخ نجيب الدين السُّهْرَوردي ... دفن في هذا المسجد، وكان يومئذ مدرسة له ... إلخ[٣].

٤ - **المدرسة المستنصرية**: وهي من أشهر المدارس في بغداد، أسسها الخليفة المستنصر بالله على شط دجلة من الجانب الشرقي مما يلي دار الخلافة، قال عنها الإمام الذهبي: لا نظير لها في الحسن والسعة، وكثرة الأوقاف، بها مئتان وثمانية وأربعون فقيهاً، وأربعة مدرسين، وشيخ للحديث، وشيخ للطب، وشيخ للنحو، وشيخ للفرائض ... إلخ[٤]. ومن الذين باشروا التدريس بها الإمام المحدث ابن النجار (ت٦٤٣)، وكان الإمام المؤرخ ابن

---

(١) انظر: الحياة العلمية في العصر السلجوقي للدكتور مريزن سعيد العَسِيري ص٢٦٣.

(٢) ينظر: مدارس بغداد في العصر العباسي ص١٤٠-١٥٥.

(٣) مساجد بغداد وآثارها للعلامة محمود شكري الألوسي ص٧٩.

وذكر العلامة الألوسي في المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر ص٩١ أن العلامة عبد الحميد الألوسي المتوفى سنة (١٣٢٤) كان مدرساً بهذه المدرسة.

وأشار الشيخ محمد صالح السهروردي في كتابه (لب اللباب) ٢/٣٦٧، والأستاذ إبراهيم الدروبي في كتابه (البغداديون أخبارهم ومجالسهم) ص٣٠١-٣٠٢ والشيخ يونس السامرائي في تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر ص٨٥-٨٦: إلى أن آخر من تصدر للتدريس في هذه المدرسة: الشيخ العلامة السيد إسماعيل ابن مصطفى الواعظ البغدادي المتوفى سنة (١٩٤٦م).

(٤) السير ٢٣/١٦٣.

الفوَطي (ت٧٢٣) قيّماً على خزانة كتبها، ولا تزال هذه المدرسة قائمة إلى اليوم(١).

٥ - **المدرسة العمرية في الشام**: بناها الإمام أبو عمر محمد بنُ أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٠٧)، وهي من أشهر المدارس في ذلك الوقت، ودرس فيها كثير من المقادسة وكبار الحنابلة، وقال الذهبي: وهي وقف على القرآن والفقه، وقد حفظ القرآن فيها أمم لا يحصون ... إلخ(٢).

٦ - **دار الحديث النورية**: بناها الملك العادل نور الدين زنكي، وهو أول من بنى داراً للحديث في دمشق، وقف عليها وعلى المشتغلين بعلم الحديث وقوفاً كثيرة، وتولى التدريس بها الإمام الحافظ هبة الله ابن عساكر (ت٥٧١)، وكانت تسمى دار السنة، قال الأستاذ محمد كرد علي: وهي من دور الحديث الباقية، وأول دار أنشأها لهذا الغرض أنشأها نور الدين محمود بن زنكي، وهي الآن مسجد جامع، وبها قبره يزار ويتبرك به(٣).

٧ - **دار الحديث الكاملية**: أنشأها الملك الكامل بالقاهرة سنة ٦٢٢، وحبسها على المشتغلين بالحديث، ثم على الفقهاء الشافعية، قال عنها الإمام السيوطي: إنه ليس بمصر دار حديث غيرها وغير دار الحديث التي بالشيخونية، وأن الملك الكامل جعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ... ثم وليها الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري ... إلخ(٤).

جـ- **المساجد والجوامع**: كان يعقد فيها حلقات العلم، فالجامع الأموي كان يدرس فيه أصحاب المذاهب الأربعة، وكان يُدَرَّس فيه الحديث والتفسير وغير ذلك.

وكان جامع المنصور في بغداد يعظ فيه الإمام أبو الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧)(٥)،

---

(١) انظر: تاريخ علماء المستنصرية، للأستاذ ناجي معروف، وينظر: تاريخ مساجد بغداد للعلامة محمود شكري الألوسي ص٨٥-١٠٢.

ومن الفوائد الطريفة: أني وقفت على نسخة قيِّمة من مسند الدارمي، كتبت في المدرسة المستنصرية، فقد جاء في آخر هذه النسخة ما نصه: (آخر الكتاب، والحمد لله رب العالمين، وفرغ منه أحوج الخلق إلى عفو الحق: عبد الله بن محمد بن يوسف بن سعيد بن مسانة بن جميل المقرئ البغدادي ... ووافق الفراغ منه في شهر شعبان من سنة أربع وثلاثين وست مئة بالمدرسة الشريفة المستنصرية، وصلى الله على سيدنا محمد ... إلخ)، وهذه النسخة محفوظة في مكتبة جامعة ليدن بهولاندا، وقد اعتمدها في تحقيق المسند الأستاذ حسين أسد، إلا أنه أخطأ في مصدرها، فذكر أنها من دار الكتب المصرية، وهو وهم منه حفظه الله.

(٢) انظر: الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي ٢/١٠١.

(٣) خطط الشام للأستاذ محمد كرد علي ٦/٧٣.

(٤) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي ٢/١٤٢.

(٥) انظر: السير ٢٠/٢٦.

وأملى فيه الإمام أبو القاسم ابن السمرقندي (ت٥٣٦) أزيد من ثلاث مئة مجلس[١].
وحدَّث الإمام الحافظ أبو الوقت السِّجزي (ت٥٥٣) في هذا الجامع، وسمعه جمع جمّ[٢].

ثانياً: حياة الإمام شهاب الدين السُّهْرَوردي[٣]:

١ - اسمه ونسبه:

هو الإمام شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله -وهو عمُّويه- ابن سعد بن حسين بن القاسم بن علقمة بن النضر بن معاذ بن عبد الرحمن ابن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق القرشي التيمي البكري السُّهْرَوردي.

ويقال في كنيته أيضاً: أبو عبد الله.

وعَمُّويه: بفتح العين المهملة، وتشديد الميم المضمومة، وسكون الواو، وفتح الياء المثناة من تحتها، وفي آخرها تاء تأنيث[٤].

والقُرَشي - بضم القاف وفتح الراء وفي آخرها شين معجمة -: هذه النسبة إلى قُريش، القبيلة العربية المشهورة[٥].

والتيمي - بفتح التاء وسكون الياء -: نسبة إلى تيم بن مُرَّة بن كعب بن لؤي[٦].

والبكري - بفتح الباء وسكون الكاف وفي آخرها الراء -: هذه النسبة إلى أبي بكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه، وهو أبو بكر بن أبي قحافة، وأبو قحافة اسمه عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مُرَّة[٧].

(١) السير ٢٠ / ٣٠.

(٢) السير ٢٠ / ٣١٠.

(٣) ترجمته في التكملة لوفيات النقلة للمنذري ٣ / ٣٨٠، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢ / ٣٧٣، وفي حاشيتهما قائمة طويلة بمراجع ترجمته، وتضاف مصادر أخرى لم تذكر: تاريخ دُنيسر لأبي حفص عمر بن الخضر بن اللمش ص١٣٩، وتاريخ إربل لابن المستوفي ص١٩٢، ورحلة ابن رشيد ٣ /٤١٧، وتذكرة الحفاظ ٤ / ١٤٥٨، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢ / ٨١.

(٤) انظر: التكملة للمنذري ٣ / ٢٠٢ و ٣٨١، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١ / ٢٩٩.

(٥) وهم ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، وأول من سماها بذلك قصي بن كلاب، وسميت بتلك لتجمعها حول الحرم، والتقرش: التجمع، وقيل: سميت قريش بدابة البحر، أي: سمك القرش، وهي سيدة الدواب البحرية، وكذلك قريش سادة الناس، وقيل في تسميتها غير ذلك، انظر: الإنباه على قبائل الرواة لابن عبد البر ص٧٦، وفتح الباري ٦ / ٥٣٤.

(٦) انظر: جمهرة نسب قريش وأخبارها للزبير بن بكار ٢ / ٥٨٠.

(٧) انظر: جمهرة نسب قريش ٢ / ٥٨٢، والأنساب للسمعاني ١ / ٣٨٥.

والسُّهْرَوردي – بضم السين وسكون الهاء وبعدها مهملة مفتوحة وواو مفتوحة – بلدة قريبة من زنجان من عراق العجم، وتقع اليوم في إيران من جهة أذربيجان(١).

٢ – ولادته ووفاته:

ولد شهاب الدين في أواخر رجب أو أوائل شعبان، من سنة تسع وثلاثين وخمسمائة، في سهرورد، وتوفي في بغداد في أول ليلة من سنة اثنتين وثلاثين وستمائة.

ودفن قريباً من سور الرُّصَافة من الجانب الشرقي من بغداد عند باب الظفرية، أو ما يسمى عند أهل بغداد بالباب الوسطاني(٢)، في وسط المقبرة المعروفة في التاريخ بالمقبرة الوردية، وقد بني بجانب قبره جامع كبير، نسب إليه بعد ذلك، يقال عنه: جامع الشيخ عمر، وصفه العلامة محمود شكري الألوسي، فقال: هو قديم العهد رحب الفناء، واسع المصلى، تقام فيه الأعياد والجمع، فيه مدرسة وحُجر، والمدرسة مطلة على الصحراء، وقد أحاطت المقابر بهذا المسجد من جميع جوانبه، وامتلأ صحنه منها، ولم تزل الأيدي تتداول عمارته وإصلاحه ... إلخ(٣).

وقد بُني على قبره قبة مخروطية الشكل من أبدع البناء وأغربه، يصل ارتفاعها إلى ثلاثة عشر متراً، وهي مثمنة الأضلاع، وسطوح الجدران من الداخل عقود مدببة، تعلوها مساحات مزخرفة بالآجر، وقد انتشر هذا البناء في العراق في النصف الثاني من القرن الخامس حتى نهاية القرن السابع الهجري(٤).

وفي هذا المسجد أقيمت مدرسة، تسمى: مدرسة جامع الشيخ عمر، ذكرها الأستاذ إبراهيم الدروبي رحمه الله تعالى (ت١٣٧٩)، فقال: وفي هذه المدرسة مكتبة قيمة تضم نوادر المخطوطات، وقد تصدر للتدريس في مدرسة الشيخ عمر أعلام ببغداد، منهم: العلامة السيد عبد الفتاح واعظ الحضرة القادرية، ومن بعده الفاضل عبد الرحمن

(١) انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٣/ ٢٨٩، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٢٩٩.

(٢) وهو أحد أبواب سور الجانب الشرقي الأربعة، وظل معظم هذا السور قائماً مع أبوابه إلى عهد قريب، حيث اندثر على عهد والي بغداد مدحت باشا سنة ١٢٨٧، ثم زالت أقسامه الباقية منه مع الأبواب ولم يبق منه غير هذا الباب، كذا ذكر العلامة محمد بهجة الأثري (ت١٤١٦) رحمه الله تعالى في تعليقه على كتاب تاريخ مساجد بغداد لشيخه العلامة الألوسي ص٥٣.

(٣) تاريخ مساجد بغداد وآثارها ص٥٣–٥٤.

(٤) انظر: مجلة المورد، العدد الرابع، مجلد ٨، سنة ١٩٧٩، ص٣٨٥.

السُّهْرَوردي، والفاضل الشيخ محسن السُّهْرَوردي[١].

٣ - أسرته:

عرفت أسرة أبي حفص بالعلم والمعرفة والزهد، فكان أبوه أبو جعفر محمد فقيهاً، وكان يعقد له مجلس للوعظ في جامع القصر، وفي المدرسة النظامية، وتولى القضاء بسهرورد، وقتل هناك لحادثة ذكرها ابنه أبو حفص[٢].

أما عمه أبو النجيب فكان إماماً عالماً متفنناً زاهداً، أثنى عليه السمعاني، فقال: تفقه في النظامية، ثم هبّ له نسيم الإقبال والتوفيق، فدلّه على الطريق، وانقطع مدة، ثم رجع، ودعا إلى الله، وتزهّد به خلق، وبنى له رباطاً على الشط، حضرت عنده مرات، وانتفعت بكلامه، وكتبت عنه[٣].

وكان عم أبيه أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله عالماً فاضلاً، ذكره السمعاني أيضاً، فقال: كان جميل الأمر، مرضي الطريقة. ثم قال: توفي في الأسبوع الذي دخلت بغداد، وسمع منه شيخنا عمر بن أبي الحسن البسطامي وجماعة من أصحابنا، وكانت ولادته سنة خمس وخمسين وأربعمائة، وتوفي في الثامن من شهر ربيع الأول سنة اثنتين وثلاثين وخمسمائة، ودفن بالشُّونيزية[٤].

كما كان جد أبيه محمد بن عبد الله المعروف بعَمُّويه، زاهداً عابداً، ذكره أبو حفص في عوارفه، فقال: واشتهر حال جدنا محمد بن عبد الله المعروف بعَمُّويه رحمه الله ـ وكان صاحب أحمد الأسود الدينوري ـ أنه كان يطوي أربعين يوماً[٥].

٤ - نشأته وطلبه العلم:

قدم أبو حفص بغداد وهو في مقتبل عمره، وصحب عمّه الشيخ أبا النجيب ولازمه،

---

(١) البغداديون أخبارهم ومجالسهم للأستاذ إبراهيم الدروبي ص٣٣٧.

(٢) انظر: السير ٢٢/٣٧٥.

(٣) نقله الذهبي في السير ٢٠/٤٧٦، وذكره بنحوه السمعاني في الأنساب ٣/٣٤٠-٣٤١. وستأتي ترجمة أبي النجيب في مشيخة ابن أخيه أبي حفص.

(٤) الأنساب ٣/٣٤١.

والشونيزية: هي اليوم مقبرة الشيخ الزاهد الجنيد البغدادي، وفي هذه المقبرة دفن كثير من الصلحاء والعلماء، وتقع في الجانب الغربي من بغداد.

(٥) عوارف المعارف ص١٣٣.

وأخذ عنه الفقه والوعظ والتصوف، كما صحب الإمام الزاهد الشيخ عبد القادر الجيلاني، وسمع بالبصرة الشيخ أبا محمد بن عبد، وأعلى شيخ له الإمام المسند أبو المظفر هبة الله بن أحمد الشبلي البغدادي المتوفى سنة (٥٥٧)، وكان قد ناهز الثامنة عشر من عمره.

وقال المنذري: حصّل طرفاً صالحاً من الفقه والخلاف وقرأ الأدب، وعقد مجلس الوعظ سنين، وسمع من عمه أبي النجيب، ومن أبي المظفر هبة الله بن أحمد بن الشبلي، وأبي الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد، وأبي زرعة طاهر بن محمد بن طاهر، وأبي أحمد معمر بن الفاخر، وأبي القاسم يحيى بن ثابت بن بندار، وأبي بكر أحمد بن المقرب، وجماعة سواهم[١].

وقد تأثر كثيراً بعمه أبي النجيب، ولبس خرقة التصوف منه، وكان يعقد مجلس الوعظ بمدرسته، وقد اصطحبه في بعض أسفاره، قال في عوارف المعارف: ورأيت شيخنا ضياء الدين أبا النجيب، وكنت معه في سفره إلى الشام ... إلخ[٢]. وذكر أنه كان لا يتقيَّد بهيئة من الملبوس، وكان يلبس ما يتفق من غير تعمد تكلف واختيار، وقد كان يلبس العمامة بعشرة دنانير، ويلبس العمامة بدانق[٣].

٥ - تلاميذه:

تتلمذ على أبي حفص جم غفير من طلبة العلم، وكان يحضر مجلسه خلق عظيم، وقصد من الأقطار، قال تلميذه أبو حفص ابن اللمش: قدم على دُنيسر فروى بها الحديث، ووعظ بها أيضاً في الجامع الغربي الناصري، وحضر مجلسه يومئذ الأكابر[٤].

وإليك ذكر أبرز من تتلمذ عليه:

١ - الإمام ابن نقطة: أبو بكر محمد بن عبد الغني البغدادي الحنبلي، المتوفى سنة (٦٢٩)[٥]، وهو صاحب كتاب التقييد، وكتاب إكمال الإكمال وغيرهما.

٢ - الإمام ابن النجار: الإمام المحدث المؤرخ محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود البغدادي، صاحب المصنفات الشهيرة، مثل: تاريخ بغداد، والدرة الثمينة في

(١) التكملة ٣ / ٣٨٠-٣٨١.

(٢) عوارف المعارف ص١٣٩.

(٣) عوارف المعارف ص١٨٤.

والدَّانق: جزء من الدرهم، والدرهم: جزء من الدينار.

(٤) تاريخ دُنيسر ص١٤٠.

(٥) انظر: السير ٢٢ / ٣٤٧. وقال في التقييد ٢ / ١٨٣: سمعت منه سنن ابن ماجه.

أخبار المدينة، وغيرهما، توفي سنة (٦٤٣)(١).

٣ - الضياء المقدسي: الإمام محمد بن عبد الواحد المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، الإمام الحافظ القدوة بقية السلف، صاحب كتاب المختارة وغيره، توفي سنة (٦٤٣)(٢).

٤ - الزَّكي المنذري: الإمام الحافظ أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله الشامي الأصل المصري، توفي سنة (٦٥٦)(٣).

٥ - ابن العديم: الإمام كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، روى عنه في حلب، كما جاء ذلك في بغية الطلب، توفي سنة (٦٦٠)(٤).

٦ - طرف من حياته:

كان أبو حفص كثير العبادة، ملازماً للذكر والأوراد، يحضر الجمع والجماعات، ويشارك الناس في أحزانهم وأفراحهم، فظهر له القبول، وتاب على يديه خلق من العصاة، ورحل رسولاً من قبل بعض الخلفاء إلى عدة جهات، وكان له مجلس وعظ في مدرسة عمه أبي النجيب، ولوعظه قبول كثير لدى العام والخاص، وقد حدّث ببغداد ومكة ودمشق وغيرها من البلاد، وقد وصف ابن النجار طريقته في الوعظ، فقال: كان يتكلم بكلام مفيد من غير تزويق(٥).

وقال أبو حفص ابن اللمش: كان يتكلم على الناس ببغداد في أول أمره، فيجتمع إليه نفر من الفقراء، ثم صار يجتمع عنده خلق من الرجال والنساء، فيتوب في مجلسه جماعة ... ويسلم كثير من أهل الذمة، وقد حضرت له مجالس كثيرة، وشاهدت ذلك، وكلامه على الناس بغير سجع، وهو مطّرح التكلّف في لبسه(٦).

وللإمام أبي حفص حِكَم وأقوال جميلة ذكر بعضها في عوارف المعارف، فمما ذكره،

---

(١) السير ٢٣/١٣١.

(٢) السير ٢٣/١٢٦.

(٣) السير ٢٣/٣١٩. وقال في التكملة لوفيات النقلة ٣/٣٨١: ولنا منه إجازة كتبها إلينا غير مرّة.

(٤) انظر: العبر في خبر من غبر ٥/٢٦١، وانظر: بغية الطلب في تاريخ حلب ٧/٣٢٦٥ و ٨/٤٧٤٨.

(٥) السير ٢٢/٣٧٥.

(٦) تاريخ دنيسر ص١٣٩.

وهو يتحدث عن أخلاق أهل الزهد(١):

الصوفية أوفر الناس حظاً في الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وأحقهم بإحياء سنته، والتخلق بأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم من حسن الاقتداء وإحياء سنته.

ومن أحسن أخلاقهم التواضع، ولا يلبس العبد لبسة أفضل من التواضع، والعبد لا يبلغ حقيقة التواضع إلا عند لمعان نورالمشاهدة في قلبه، فعند ذلك تذوب النفس، وفي ذوبانها صفاؤها من غش الكبر والعجب، فتلين وتطيع للحق والخلق لمحو آثارها، وسكون وهجها وغبارها...

ومن أخلاقهم: ترك التكلف، وذلك أن التكلف تصنّع وتعمّل وتمايل على النفس لأجل الناس، وذلك يباين حال الصوفية، وفي بعضه خفي منازعة للأقدار، وعدم الرضا بما قسم الجبار...

ومن أخلاقهم: التودد والتآلف، والموافقة مع الإخوان، وترك المخالفة...

ومن أدبهم: التغافل عن زلل الإخوان، والنصح فيما يجب فيه النصيحة، وكتم عيب صاحبه، وإطلاعه على عيب يعلم منه... إلى آخر ذلك من العبارات الجميلة التي ينشرح لها القلب، وتتهذب بها النفس، وترقى في معارج الخير والصلاح.

وقد اشتهر عن الإمام أبي حفص لبسه خرقة التصوف، لبسها عن عمه أبي النجيب بسنده إلى معروف الكرخي، بسنده إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وليس لبس الخرقة مقصوداً بذاته، وإنما قصدوا ما يقترن باللباس من سريان حال الشيخ وبركته، والاقتداء به، والتشبه بالتزين بزيه، والسير على سيره، والتفاؤل بتغيير الأخلاق الذميمة. وقال العلامة أحمد بن الصديق الغماري رحمه الله تعالى المتوفى سنة (١٣٨٠): جعل الصوفية لبس الخرقة علامة على الدخول في طريقتهم والانخراط في سلكهم، والمقصود منها: إعطاء البيعة على التوبة والإقلاع عن المعاصي، والإقبال على الآخرة بالعمل الصالح، والإعراض عن الدنيا بالزهد فيها، وترك التشوف إليها، والاشتغال عنها بذكر الله وعمارة الوقت بطاعته ... إلخ(٢).

قلت: ولبس الخرقة أمر لا يعرفه العلماء المتقدمون، ولم يكن متداولاً بينهم كتداوله بين المتأخرين أهل القرن الخامس فمن بعدهم، وهذا ما أكّده الإمام أبو حفص السُّهْرَوَردي،

---

(١) انظر: عوارف المعارف الصفحات ١٣٤، و ١٣٨، و ١٤١، و ١٤٨، و ١٥٣، و ٢١٦.

(٢) البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي للعلامة المحدث أحمد بن الصديق الغماري ص١٢٤.

فقال في عوارفه: ولا خفاء أن لبس الخرقة على الهيئة التي تعتمدها الشيوخ في هذا الزمان لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه الهيئة والاجتماع لها والاعتداد بها من استحسان الشيوخ ... إلخ(١). وقال أيضاً: وقد كان طبقة من السلف لا يعرفون الخرقة ولا يُلبسونها المريدين، فمن يلبسها فله مقصد صحيح ... ومن لا يلبسها فله رأيه وله مقصد صحيح ... إلخ(٢).

وقد لبس بعض المحدثين الخرقة مع علمهم بانقطاع إسنادها، فعلوا ذلك لما فيه من التشبُّه بالصالحين، فهذا الإمام الذهبي يقول: ألبسني خرق التصوف شيخنا المحدث الزاهد ضياء الدين عيسى بن يحيى الأنصاري بالقاهرة، وقال: ألبسنيها الشيخ شهاب الدين بمكة، عن عمه أبي النجيب(٣). وقال في ترجمة عيسى بن يحيى الصوفي: لبس - فيما ذكر - الخرقة من الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوردي بمكة في سنة سبع وعشرين، فلبستها منه(٤).

وقال السخاوي ما ملخصه: قال شيخنا - يعني الحافظ ابن حجر -: إنه ليس في شيء من طرقها ما يثبت، ثم قال: ولم يتفرد شيخنا بهذا، بل سبقه إليه جماعة، حتى مَنْ لبسها وألبسها كالدمياطي والذهبي والهكاري وأبي حيان والعلائي ومغلطاي والعراقي وابن الملقن والأبناسي والبرهان الحلبي وابن ناصر الدين، وتكلم عليها في جزء مفرد، وكذا أفردها غيره ممن توفي من أصحابنا، وأوضحت ذلك كله مع طرقها في جزء مفرد، بل وفي غيره من تآليفي، هذا مع إلباسي إياها لجماعة من أعيان الصوفية امتثالاً لإلزامهم لي بذلك، حتى تجاه الكعبة المشرفة تبركاً بذكر الصالحين، واقتفاء لمن أثبته من الحفاظ المعتمدين(٥).

وقد صنف الإمام السيوطي رسالة في الكلام عليها، ومن لبسها من العلماء للبركة والتشبُّه بالصالحين في أخلاقهم، والسير على سلوكهم ومنهاجهم، في رسالة سماها (إتحاف الفرقة برفو الخرقة)(٦).

---

(١) عوارف المعارف ص٨٢.

(٢) عوارف المعارف ص٨٤.

(٣) السير ٢٢ / ٣٧٧.

(٤) معجم الشيوخ الكبير ٢ / ٨٨.

(٥) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ص٣٣١.

(٦) وهي مطبوعة في الحاوي ٢ / ١٩٢. كما أفردها بالحديث العلامة المحدث الناقد أحمد بن الصديق الغماري (ت١٣٨٠) في كتابه (البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي). كما تحدث عنها بإسهاب

٧ - ثناء العلماء عليه:

أجمع العلماء على الثناء على هذا الإمام والإشادة فيه، وذكر مناقبه وفضائله، وإليك طرفاً من شهاداتهم:

قال تلميذه ابن نقطة: كان سماعه صحيحاً، وكان شيخ العراق في وقته، صاحب مجاهدة وإيثار وطريقة جيدة(١).

وقال تلميذه ابن النجار: كان شهاب الدين شيخ وقته في علم الحقيقة، وانتهت إليه الرياسة في تربية المريدين، ودعاء الخلق إلى الله، والتسليك. صحب عمه، وسلك طريق الرياضات والمجاهدات، وقرأ الفقه والخلاف والعربية، وسمع، ثم لازم الخلوة والذكر والصوم إلى أن خطر له عند علو سنه أن يظهر للناس ويتكلم، فعقد مجلس الوعظ بمدرسة عمه، فكان يتكلم بكلام مفيد من غير تزويق، ويحضر عنده خلق عظيم، وظهر له القبول من الخاص والعام، واشتهر اسمه، وقصد من الأقطار ... ثم قال: ثم أضر وأقعد، ومع هذا فما أخل بالأوراد، ودوام الذكر، وحضور الجمع في مَحَفَّة، والمضي إلى الحج، إلى أن دخل في عشر المئة وضعف فانقطع ... ثم قال: وكان تام المروءة، كبير النفس، ليس للمال عنده قدر ... وكان مليح الخَلْق والخُلُق، متواضعاً كامل الأوصاف الجميلة ... وكان صدوقاً نبيلاً ... إلخ(٢).

وقال تلميذه المنذري: كان شيخ وقته في الطريقة وتربية المريدين، ودعا الخلق إلى الله تبارك وتعالى، وكان مع علو سنه كثير العبادة، وأقعد في آخر عمره، وكان يحمل إلى الجامع في مَحَفَّة، ويحضر جنائز الصالحين، وكان له المحل الرفيع عند الخاص والعام .. إلخ(٣).

٨ - مؤلفاته:

صنف الإمام أبو حفص مؤلفات كثيرة في التفسير والزهد والرقائق، كما أنه ألف في آخر عمره كتاباً في الرد على الفلاسفة (طبع)، ومن كتبه: إرشاد المريدين، وكتاب حلية الناسك، ورسالة في السلوك، وغيرها، إلا أنَّ أشهر كتبه، كتاب (عوارف المعارف) في الزهد

العلامة المحدث عبد الحفيظ الفاسي (ت١٣٨٣) في كتابه العجاب (الآيات البينات في شرح وتخريج الأحاديث المسلسلات) ١/ ٢٣٤-٢٤٠.

(١) التقييد ٢/ ١٨٣.

(٢) السير ٢٢/ ٣٧٥-٣٧٦.

(٣) التكملة ٣/ ٣٨١.

والرقائق ومجاهدة النفس، ويعد من أحسن الكتب في بابه، وقد طبع طبعات كثيرة، وقام العلامة المحدث أحمد بن الصديق الغماري المغربي رحمه الله بتخريج أحاديثه في كتاب سماه (عواطف اللطائف من أحاديث عوارف المعارف) - وقد طبع مؤخراً في مجلدين - واختصره في جزء سماه (غنية العارف بتخريج أحاديث عوارف المعارف) طبع أيضاً.

رحم الله الإمام أبا حفص السُّهْرَوردي، وجزاه عن الإسلام خيراً، ونسأل الله تعالى أن يفيض علينا من بركات حبنا لهذا الإمام الهمام، كما نسأله تعالى أن يلحقنا به في مستقر رحمته مع صالحي هذه الأمة المباركة وعُبَّادهم.

المبحث الثاني

التعريف بمشيخة الإمام شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد السُّهْرَوردي

١ - تعريف المشيخة:

المشيخة: منهج متميز من مناهج المحدثين في جمع السنة النبوية وترتيبها، يقوم على جمع الأحاديث مرتبة على أسماء شيوخ المصنف، وتذكر فيه بعض الفوائد المتعلقة بالشيخ، وزمن السماع منه، وغير ذلك، وقد بدأ هذا النوع من التأليف قديماً، ويرادف كلمة (مشيخة) كلمات أخرى يختلف استعمالها باختلاف العصر والموطن، وإليك طرفاً من هذه الاستعمالات، مع أمثلة لكل نوع[١]:

١ - **برنامج**: وأكثر من يستعمله أهل الأندلس، مثل: برنامج شيوخ الرعيني (ت٦٦٦)، وبرنامج ابن أبي الربيع (ت٦٨٨)، وبرنامج التُّجيبي (ت٧٣٠)، وبرنامج الوادي آشي (ت٧٤٩)، وبرنامج المجَاري (٨٦٢).

٢ - **الفهرس**: وأكثر من يستعمله أهل المغرب[٢]، مثل: فهرس ابن عطية الغرناطي (ت٥٤١)، وفهرست أحمد بن يوسف اللبلي (ت٦٩١)، وفهرس ابن غازي (ت٩١٩)، وهو المسمى (التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد)، وفهرس أحمد المنجور (ت٩٩٥).

٣ - **ثَبَت** - بالتحريك -: وأكثر من يستعمله علماء المشرق المتأخرين، مثل: ثبت

---

(١) حرصت أن لا أذكر إلا الكتب المطبوعة، وكلها محفوظة في خزانة كتبي، والحمد لله رب العالمين.

(٢) تحدث الأستاذ الدكتور عبد الله المرابط الترغي عن فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى القرن الثاني عشر للهجرة، وأسهب في الكلام عنها، ومناهجها، وبيان إن كانت مطبوعة أو مخطوطة، وقد أجاد الباحث في كتابه، وأتى بفوائد جليلة، جزاه الله خيراً.

الشيخ عبد القادر التغلبي الحنبلي (ت١١٣٥)، وثبت العلامة حسن بن عمر الشطي الحنبلي (ت١٢٧٤)، والأنوار الجلية في مختصر الأثبات الحلبية للشيخ راغب الطباخ (ت١٣٧٠).

٤ - **المعجم**: وأكثر استعماله عند المشارقة، مثل: معجم شيوخ ابن عساكر (ت٥٧١)، ومعجم السفر لأبي طاهر السلفي (ت٥٧٦)، والمجمع المؤسس للمعجم المفهرس لابن حجر (ت٨٥٢).

٥ - **أسانيد**: وهي من استعمالات المتأخرين، مثل: عقود اللآلي في الأسانيد العوالي لابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢)، والمنهل الروي الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطرائق للعلامة محمد بن علي السنوسي (ت١٢٧٦)، واليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني (ت١٢٨٩).

٦ - **مسلسلات**: مثل: مسلسلات ابن عَقيلة المكي (١١٥٠)، والمناهل السلسلة في الأحاديث المسلسلة للمحدث محمد عبد الباقي الأيوبي المدني (ت١٣٦٤).

وغير ذلك كثير مما اهتم به العلماء، فقلّ أن نجد محدثاً إلا وله ثبت، وقد استعرضها العلامة عبد الحي الكَتَّاني رحمه الله (ت١٣٨٣) في كتابه (فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات)، والأستاذ محمد عبد الله آل رشيد في أواخر كتابه (إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات الشيخ عبد الفتاح)[1].

٢ - مناهج العلماء في هذا الفن:

تعددت مناهج المؤلفين في هذا الفن، وقد استعرضها الأستاذ عبد العزيز الأهواني في مقالته (كتب برامج العلماء في الأندلس)، وكذا تحدث عنها الدكتور موفق عبد الله عبد القادر في كتابه (علم الأثبات ومعاجم الشيوخ والمشيخات، وفن كتابة التراجم)[2]،

(١) وهذا الكتاب في جمع مرويات العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى (ت١٤١٧).

قلت: ومن باب الفائدة نشير إلى أنه يلحق بهذا العلم ما يسمى بكتب الرحلات، ومنها رحلة ابن رُشيد السبتي المسماة (ملء العيبة بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة) وتُعدّ من أنفس الرحلات وأهمها، وتقع في ستة مجلدات. طبع منها ثلاث. وينظر كتاب: الرحلات المغربية والأندلسية، للأستاذة عواطف محمد يوسف نواب، طبع بالرياض.

(٢) مقالة الدكتور الأهواني رحمه الله نشرها في مجلة معهد المخطوطات بالقاهرة، العدد الأول سنة ١٣٧٤، أما كتاب الدكتور موفق، فقد طبعه معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٤٢١.

وإليك طرفاً من هذه المناهج، مع ذكر أمثلة لكل نوع:

١ - ترتيب الكتب على حسب موضوعاتها، فيبدأ بالقرآن وقراءاته، ثم الحديث، ثم الفقه، أو التوحيد، ثم الزهد، ثم علوم العربية. وقد جرى عليها الإمام ابن خير الإشبيلي في فهرسته.

٢ - الابتداء بنشأة المؤلف العلمية، ورحلاته، وطلبه، ثم ذكر شيوخه الذين روى عنهم، وقد يرتبهم على حسب حروف الهجاء. مثل: برنامج الرعيني.

٣ - ومنهم من يبدأ بذكر شيوخه مرتبين على حروف المعجم، مثل: كتاب الغنية للقاضي عياض، ومشيخة ابن عساكر، وكتاب التحبير في المعجم الكبير للسمعاني، ومعجم الشيوخ للذهبي، ومعجم شيوخ ابن جماعة.

٤ - ومنهم من يذكرهم على حسب الأقدم سماعاً، أو الأعلى إسناداً، مثل: مشيخة ابن الجوزي.

٥ - ومنهم من يرتبهم على حسب البلدان التي دخلها المصنف، مثل: كتاب الوجيز في ذكر المجاز والمجيز لأبي طاهر السلفي، ومعجم الشيوخ لابن فهد.

٦ - ومنهم من يرتبهم على سني وفيات الشيوخ، مثل: مشيخة ابن البخاري.

٧ - ومنهم من يرتب الكتاب على أسماء المصنفات التي رواها عن شيوخه، مثل: المعجم المفهرس، أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة للحافظ ابن حجر، وكتاب صلة الخلف بموصول السلف للروداني.

ومما ينبغي ملاحظته أن بعض الكتب المؤلفة في هذا الفن يقوم بجمع مادتها العلمية شخص آخر غير المؤلف، ويكون في الغالب من تلامذته، أو من المعاصرين له، حيث يقوم هذا المؤلف بجمع المادة العلمية من سماعات المحدث ومقروءاته ومجازاته، فيجمعها، ثم يرتبها على منهج من المناهج المذكورة آنفاً، ومشيخة الإمام أبي حفص السُّهْرَوردي من هذا القبيل، فقد جمعها الإمام الحسن بن محمد بن أبي جَرَويه الشيباني الموصلي.

٣ - فوائد التأليف في هذا الفن:

إن لهذا الفن فوائد كثيرة، وثمرات متعددة تخدم سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وتبرز جهود المحدثين في خدمتها والمحافظة عليها، وقد ذكر بعض الباحثين ممن اشتغل بهذا

الفن فوائد كثيرة لهذا العلم[١]، ولا بأس أن نشير إلى بعض هذه الفوائد:

١ - تعتبر هذه الكتب مصادر أصلية لتراجم العلماء، لأن المصنفين هم أقرب الناس لهؤلاء العلماء، إذ إنهم ممن تتلمذوا عليهم أو عاصروا حياتهم.

٢ - استخدام الأسانيد في هذه الكتب يفيد في توثيق الكتب وتحقيق نسبتها إلى أصحابها، هذا بالإضافة إلى أن الحفاظ على الأسانيد إنما هو محافظة على الخصيصة التي تميزت بها أمتنا.

٣ - تتحدث كثير من هذه الكتب عن أحوال العالم الإسلامي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعلمي وغير ذلك.

٤ - بيان جهود العلماء في حفظ السنة النبوية، وتدريسها، ورحلة المحدثين لطلب العلم، وذكر بعض مؤلفاتهم وإفادتهم لطلبة العلم، فهي بذلك بمثابة الشهادات التي تبين مكانة العلماء ودرجتهم العلمية.

٥ - إن هذه الكتب روت كثيراً من الأحاديث والأخبار والحكايات التي تعز أحياناً في مصادر الحديث المشهورة.

٤ - طريقة المؤلف في المشيخة:

جعل مخرِّج المشيخة رقماً مسلسلاً لشيوخ الإمام أبي حفص الذين روى عنهم، ويبتدئ بذكر اسم ونسب الشيخ الذي روى عنه، وأحياناً يضبط صفة روايته عن شيخه، كقوله مثلاً: أخبرني عمي ضياء الدين أبو النجيب ... من لفظه، وهو أول حديث سمعته منه. وقد يحدد أحياناً مكان وزمان روايته عن شيخه، كقوله: أخبرنا الشيخ أبو المظفر ... بمجلس عمي الإمام في شهر رمضان سنة ست وخمسين وخمسمائة، ثم يسوق الإسناد إلى منتهاه، وأكثر النصوص التي رواها إنما هي أحاديث مرفوعة أحياناً بآثار وحكايات عن بعض الصالحين، كما أنه يذكر سنة وفاة شيخه، وقد يأتي في بعض الأحيان بمكان وفاته، وقد يذكر أيضاً زمان ولادة شيخه.

---

(١) منهم أستاذنا الدكتور أحمد محمد نورْ سيف حفظه الله تعالى في كتابه (عناية المحدثين بتوثيق المرويات وأثر ذلك في تحقيق المخطوطات)، وكذا الأستاذ ناجي معروف والدكتور بشار عواد معروف في مقدمة تحقيق كتاب (مشيخة النعال البغدادي)، ومنهم أيضاً صديقنا الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر في كتابه القيم (علم الأثبات ومعاجم الشيوخ والمشيخات وفن كتابة التراجم).

ويذكر في بعض الأحيان فوائد تتعلق بذلك الشيخ، كقوله في ترجمة الشبلي: وهو آخر من حدَّث عن الزَّينبي. وقوله أيضاً: سمعت على الشيخ أبي زرعة بهذا الإسناد جميع سنن ابن ماجه.

وأكبر شيخ روى عنه في هذه المشيخة: أبو المظفر هبة الله الشبلي، وقد توفي سنة (٥٥٧)، ثم أبو عبد الله محمد بن عبد الله البيضاوي، وسلامة بن أحمد، وسالم بن عبد السلام، وكلهم ممن توفي سنة (٥٥٨)، ويليهم يوسف بن محمد الدمشقي المتوفى سنة (٥٥٩).

أما أصغر شيخ روى عنه في هذه المشيخة فهو أحمد بن محمد الأبهري المتوفى سنة (٥٧٧)، ثم عبد الله بن منصور، وأبو زرعة طاهر بن محمد، وكانت وفاتهما سنة (٥٦٧)، ثم يليهما يحيى بن بُندار المتوفى سنة (٥٦٦).

ولم يستوعب مخرج المشيخة جميع مشايخ الإمام أبي حفص السُّهْرَوردي، فقد وجدت أنه روى عن شيوخ آخرين لم يذكروا في هذه المشيخة، وإليك ذكرهم مرتبين على حروف الهجاء، مع ترجمتهم باختصار:

١ - أبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني الشافعي، الإمام العلامة الواعظ، توفي سنة (٥٩٠)[١].

٢ - أبو محمد عبد القادر الجيلاني، الإمام العالم الزاهد شيخ الإسلام، توفي سنة (٥٦١)، وقال الذهبي: صحب شهاب الدين السُّهْرَوردي الشيخ عبد القادر قليلاً[٢].

٣ - أبو أحمد ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن علي ابن سكينة البغدادي، الإمام العالم الفقيه المحدث المعمَّر القدوة، توفي سنة (٦٠٧)[٣].

---

(١) روى عنه أبو حفص روايات كثيرة في عوارف المعارف، انظر على سبيل المثال: ص٤٧، و ٦٥، و ٧١. وانظر ترجمته في: السير ٢١/١٩٠.

(٢) انظر: السير ٢٠/٤٣٩، و ٢٢/٣٧٤. وقد روى عنه أبو حفص بعض الروايات في عوارف المعارف ص١٠٦.

(٣) روى عنه كثيراً في عوارف المعارف، انظر مثلاً في: ص٦٢، و ١٣٤، و ١٣٦، وانظر ترجمته في السير ٢١/٥٠٢.

٤ – أبو الفتوح محمد بن محمد بن علي الطائي الهمذاني، الإمام الصالح الواعظ المحدث، توفي سنة (٥٥٥)، وهو صاحب كتاب الأربعين المشهورة[١].

٥ – توثيق نسبة المشيخة إلى مؤلفها:

لا شك في صحة هذه المشيخة إلى الإمام أبي حفص السُّهْرَوَردي، ويمكن أن نستدل على ذلك بأمور، منها:

١ – الإسناد المتصل إلى مؤلفها، وسنذكره في الفقرة القادمة.

٢ – ذكر هذه المشيخة جمع من المصنفين، فقال الإمام الذهبي في ترجمة المصنف، حينما ذكر شيوخ أبي حفص: له عنهم جزء سمعناه[٢].

وذكرها أيضاً في معجم شيوخه الكبير، في ترجمة محمد بن عبد الله بن عمر البغدادي، فقال: سمع من السُّهْرَوَردي مشيخته. وكذا قال في طبقات القراء، في ترجمة ركن الدين الإربلي[٣]. وقرأ هذه المشيخة الإمام سراج الدين القزويني (ت: ٧٥٠هـ)، فقد قال: «كتاب مشيخة شيخ الإسلام شهاب الدين ... السهروردي رحمه الله، مع الأحاديث الخمسة الملحقة في آخرها، قرأته مراراً كثيرة على شيخنا مسند العراق رشيد الدين أبي عبدالله محمد بن أبي القاسم عبدالله بن عمر بن أبي القاسم السلامي رحمه الله، أولها يوم الأحد تاسع عشر من محرم من سنة خمس وسبعمائة، بسماعه جميع المشيخة والأحاديث الملحقة بها على شيخه شيخ الإسلام شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبدالله بن عمويه السهروردي يوم الأحد السادس والعشرين من شعبان من سنة ثمان وعشرين وستمائة...» ثم روى الحديث الأول من المشيخة[٤].

وقال الإمام تقي الدين الفاسي المكي في ذيل التقييد في ترجمة الإمام أبي هريرة ابن الإمام الذهبي ما فحواه: سمع مشيخة الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوَردي من أبي نصر محمد

---

(١) ذكره الذهبي في السير ٢٢/٣٧٤ فيمن روى عنه المصنف، وانظر ترجمة أبي الفتوح في السير ٢٠/٣٦٠، واسم كتابه (كتاب الأربعين في إرشاد المسافرين إلى منازل المتقين). وقد طبع بتحقيق الدكتور علي حسين البواب.

(٢) السير ٢٢/٣٧٤.

(٣) معجم الشيوخ الكبير للذهبي ٢/٢٠٤، وطبقات القراء ٣/١١٧٨ (تحقيق الدكتور أحمد خان).

(٤) مشيخة الإمام سراج الدين القزويني البغدادي، مخطوطة (ورقة ١٠٤ أ-ب).

ابن محمد بن محمد الشيرازي بإجازته منه[١].

وكذا قرأها ورواها جماعة من العلماء ذكرهم ابن فهد في معجم الشيوخ. وفي الدر الكمين[٢].

وهي من الكتب التي رواها الحافظ ابن حجر في المعجم المفهرس، فقال: مشيخة الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوردي، أخبرنا بها أبو هريرة ابن الذهبي إجازة، أنبأنا أبي، وأبو نصر محمد بن محمد بن أبي نصر ابن الشيرازي سماعاً، قال أبي: أنبأنا أحمد بن إسحاق الأبرقوهي سماعاً عليه، أنبأنا الشيخ شهاب الدين عمر بن محمد بن عمويه السُّهْرَوَردي سماعاً عليه، وقال ابن الشيرازي: أنبأنا السُّهْرَوردي في كتابه عالياً. وكذا قال في المجمع المؤسس[٣].

وقال ابن قاضي شهبة في طبقات الشافعية: وله مشيخة في جزء لَطيف[٤]. وكذا قال ابن العماد الحنبلي في الشذرات[٥].

وقال ابن مفلح في ترجمة ابن الهاطرا من طبقاته: حدّث عنه أبو حفص السُّهْرَوردي في مشيخته[٦].

ورواها العلامة محمد بن سليمان الروداني في صلة الخلف[٧].

وذكرها العلامة محمد بن جعفر الكتاني في الرسالة المستطرفة، ومحمد عبد الحي الكتاني في فهرس الفهارس[٨].

---

(١) ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد للفاسي ٢/٥٠٢.

(٢) انظر: معجم الشيوخ لعمر بن فهد المكي ص١٥٦، و ٢٤٩، و ٣٦٥، والدر الكمين بذيل العقد الثمين له أيضاً ١/٢٢٧.

(٣) المعجم المفهرس، أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة، للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٣٣)، والمجمع المؤسس للمعجم المفهرس ٢/١٤٧.

(٤) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٨١-٨٢.

(٥) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي الدمشقي ٧/٢٦٨.

(٦) المقصد الأرشد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لابن مفلح الحنبلي ٢/٣٦.

(٧) صلة الخلف بموصول السلف ص٣٧٨.

(٨) انظر: الرسالة المستطرفة ص١٤١، وفهرس الفهارس ٢/٦٤١.

وقد روى الإمام الذهبي حديثين بإسناده إلى المصنف في مشيخته، انظر: الحديث رقم (٥) و (٦)، وهذا من أظهر الأدلة على تحقق نسبة المشيخة إلى مؤلفها.

٣ - من الأدلة الأخرى على صحة نسبة هذه المشيخة إلى الإمام السُّهْرَوردي، أن الشيوخ المذكورين فيها هم الشيوخ الذين عرفت روايته عنهم، وقد ذكرهم معظم من ترجم للإمام، كما أنه روى عن بعضهم في كتابه المشهور بـ:(عوارف المعارف).

٦ - إسناد المشيخة:

قام الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي جرويه الشيباني الموصلي، بتخريج هذه المشيخة، وقد ذكر العلامة المحدث أحمد بن الصديق الغماري معنى التخريج عند المحدثين، فقال: هو تصنيف معجم أو مشيخة أو جزء حديثي منتقى من مسموعاته، أو مسموعات غيرهَ من المعاصرين، بأن يعمد إلى أصول سماعاته فيجرد منها أسماء شيوخه الذين سمع منهم، أو قرأ عليهم، أو أجازوا له، ويرتبهم إما على حروف المعجم فيسمى معجماً، أو على ترتيب الأكبر والأقدم سماعاً، أو الأعلى إسناداً، أو على حسب البلدان، فيسمى مشيخة، ويورد في ترجمة كل واحد منهم ما ينتقيه من الأحاديث العالية الإسناد، أو الغريبة، أو نحو ذلك[١].

وقد روى هذه المشيخة أبو المعالي أحمد بن إسحاق الأبرقوهي عن الإمام شهاب الدين السُّهْرَوردي، ورواها عن الأبرقوهي القاضي عماد الدين أبو الفضل محمد بن أحمد بن محمد الشيرازي، وإليك ترجمة المخرج، ورواة المشيخة:

١ - أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي جرويه الشيباني الموصلي، حدث ببغداد، وكان فاضلاً ثقة، توفي بالموصل في رمضان سنة ٦٢٢[٢].

٢ - الأبرقوهي: الإمام أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد بن علي شهاب الدين أبو المعالي الهمذاني ثم المصري، الشيخ الزاهد المعمَّر، كان محدثاً ثقة مقرئاً، ولد سنة (٦١٥)، وتوفي سنة (٧٠١)[٣].

---

(١) حصول التفريج بأصول التخريج للعلامة المحدث أحمد بن الصديق الغماري رحمه الله تعالى ص١٣.

(٢) انظر: تكملة الإكمال لابن نقطة ٢ / ٢١، وتاريخ إربل لابن المستوفي ١ / ٣٦٠، وتوضيح المشتبه لابن ناصر الدين الدمشقي ٢ / ١٨٠.

(٣) انظر: معجم الشيوخ الكبير للذهبي ١ / ٣٧، وبرنامج الوادي آشي ص١٠٥، وشذرات الذهب ٨ / ٩.

٣ – ابن الشيرازي: هو عماد الدين أبو الفضل محمد بن القاضي تاج الدين أحمد بن محمد بن محمد بن هبة الله الشيرازي الشافعي، كان إماماً متقناً ثقة، توفي سنة (٧٤٩)[١].

٧ - وصف مخطوطتي المشيخة:

اعتمدت في تحقيق مشيخة الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوردي على نسختين خطيتين، لا يوجد غيرهما –حسب علمي– وإليك وصفاً لهما:

النسخة الأولى: وهي نسخة الأصل، مصورة من مكتبة تشستربيتي بدبلن[٢]، ومنها صورة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، وتقع في (١١) ورقة، وهي نسخة متقنة، وقد عورضت بأصل صحيح، وفي آخرها سماع الإمام الأبرقوهي على الإمام شهاب الدين السُّهْرَوردي.

ويوجد في أولها سماع جماعة من العلماء على راويها الإمام الأبرقوهي، هذا نصه: (سمع جميع هذه المشيخة المخرجة من روايات الشيخ العالم القدوة شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله السُّهْرَوردي عن شيوخهم رحمهم الله تعالى: على الشيخ العالم الفاضل شهاب الدين أبي المعالي أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد الأبرقوهي، بسماعه من المخرَّج له الشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد السُّهْرَوردي عن شيوخه، بقراءة الشيخ العالم شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن سامة الطائي[٣]: القاضي العالم كمال الدين أبو القاسم أحمد بن القاضي عماد الدين محمد بن محمد بن هبة الله الشيرازي[٤]، وابن أخيه القاضي عماد الدين أبو الفضل محمد بن القاضي تاج

(١) انظر: الوفيات لمحمد بن رافع السلامي ٢/٩٤، وتعريف ذوي العلا بمن لم يذكره الذهبي في النبلا لتقي الدين الفاسي ص٧٧.

(٢) وقد حصلت على صورتها من الأخ الكريم الأستاذ الدكتور سعدي الهاشمي أستاذ الحديث النبوي وعلومه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، شكر الله سعيه، وجزاه خيراً، وبارك فيه.

(٣) كان إماماً عالماً متقناً، توفي سنة (٧٠٨)، انظر: معجم الشيوخ الكبير للذهبي ٢/٢٠٩.

(٤) محدث فقيه، وكان خيّراً متواضعاً، توفي سنة (٧٣٦)، انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ١/١٧٧-١٧٨.

الدين أحمد[١]، والقاضي نجم الدين علي بن محمد بن عمر بن هلال الأزدي[٢]، وولده القاضي شهاب الدين عبد الله[٣]، وفتاه سنجر بن عبد الله الجزري[٤]، وتاج الدين أحمد ابن نجم الدين محمد بن عبد العزيز بن الدجاجية، وولده نجم الدين محمد[٥].

وصح وثبت يوم الأحد لليلتين بقيتا من جمادى الأولى سنة تسع وتسعين وستمائة، بالجامع الطولوني ...

النسخة الثانية: وهي مصورة من مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة -على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم- عن الأصل المحفوظ في دار الكتب المصرية، ورمزت لها بحرف (م)، وتقع في سبع أوراق، وهي نسخة جيدة إلى حد كبير، إلا أنها لا ترقى إلى مستوى النسخة السابقة، بالإضافة إلى أنها كتبت بخط سيىء، وليس فيها سماعات، وكاتبها محمد بن مسعود بن المظفر، وهو يرويها عن أبي حفص عمر بن علي بن عمر بن علي القزويني الشافعي، عن رشيد الدين أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم عبد الله بن عمر بن أبي القاسم المقرئ السلامي، عن الشيخ شهاب الدين عمر السُّهْرَوردي، وإليك ترجمتهم باختصار:

١ - محمد بن مسعود بن المظفر، لم أجد له ترجمة.

٢ - أبو حفص عمر بن عمر بن علي القزويني الشافعي، محدث فقيه متقن، ولد سنة (٦٨٣)، وتوفي سنة (٧٥٠)[٦].

٣ - أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم عبد الله بن عمر البغدادي الحنبلي، المعروف بالرشيد، مسند العراق، كان إماماً عالماً مقرئاً ثقة، قال الذهبي: سمع من السُّهْرَوردي

---

(١) تقدمت ترجمته في الفقرة السابقة.

(٢) ذكره الذهبي في المعجم الكبير ٢/٤٩، وقال: كان إماماً محدثاً ثقة، توفي سنة (٧٢٩)، وذكره ابن حجر في الدرر الكامنة ٣/٦٨.

(٣) كان ثقة خيِّراً سمع من الأبرقوهي بالقاهرة، توفي سنة (٧٤٤)، انظر: الدرر الكامنة ٢/١٦٩-١٧٠.

(٤) ذكره ابن حجر في الدرر الكامنة ٢/١٠٣، وقال: سمع من الأبرقوهي، توفي سنة ٧٦٩، وكذا ذكره محمد بن رافع السلامي في الوفيات ٢/١٨.

(٥) ذكره ابن رافع في الوفيات ٢/٢٣١-٢٣٢، وذكر أنه توفي سنة (٧٦١).

(٦) انظر: ذيل التقييد للفاسي ٣/٢٣١، والدرر الكامنة ٣/١٠٦.

مشيخته، ولد سنة (٦٢٢)، وتوفي سنة (٧٠٧)[١].

وروى الإمام الرشيد المشيخة عن الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوردي يوم الأحد السادس والعشرين من شعبان سنة ثمان وعشرين وستمائة، وقال: (وهو أول حديث سمعته منه، وعقب فراغها ألبسني خرقة التصوف)، ثم بدأ بسرد المشيخة.

وقد جاء في فهرس مخطوطات مكتبة الجامعة الإسلامية ما نصُّه: (مشيخة الكازروني محمد بن مسعود بن محمد بن مسعود البلياني، المتوفى سنة ٧٥٨) وهو خطأ، وليس للكازروني علاقة بهذا الكتاب، والكتاب إنما هو مشيخة الإمام السُّهْرَوردي، والحمد لله الذي وفقني إلى معرفة ذلك.

ومن مزايا هذه النسخة أن الناسخ أثبت بعد نهاية المشيخة شيخاً آخر هو الشيخ ابن معمر، وهو الشيخ السادس عشر، وروى خمسة أحاديث من طريق هذا الشيخ، كما أن فيها مزية أخرى، وهي أن الناسخ حدّد بدقة زمن سماع الشيخ شهاب الدين لبعض شيوخه باليوم والشهر، وكذلك حدّد طريقة رواية شهاب الدين عن الشيخ، كقوله مثلاً: (أخبرنا أبو القاسم ... قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الجمعة ثاني عشر ربيع الآخر ... إلخ) وهذه الإضافة لا توجد تقريباً في نسخة الأصل.

ومن الفروقات بين النسختين، أن الناسخ في النسخة التي اتخذتها أصلاً كان يحيل في الإسناد الذي يتكرر إلى ما قبله، فيقول: (وبه) ثم يذكر بقية الإسناد، أما النسخة الأخرى فإنه كان يكرر الإسناد كما جاء قبله، ولا بأس أن نذكر مثالاً لذلك، قال: أخبرنا أبو بكر سلامة بن أحمد ... أخبرنا أبو الخطاب نصر بن أحمد بن البطر، أخبرنا أبو الحسن محمد ابن أحمد بن رزقويه، أخبرنا أبو علي إسماعيل بن محمد الصفار، حدثنا محمد بن سنان، ... حدثنا بشر بن عمر، حدثنا ليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن سعيد ابن يزيد، أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ... الحديث. ثم روى الشيخ شهاب الدين حديثاً آخر لشيخه سلامه، فقال: وبه، قال محمد بن سنان: حدثنا أبو عاصم ... إلخ. فقوله (وبه) يعني أن الإسناد مكرر لما سبق، ثم يلتقي بالمحدث محمد بن سنان، وقد استعمل المحدثون هذه اللفظة للاختصار[٢]، بينما نجد النسخة الأخرى تكرر الإسناد

---

(١) انظر: معجم شيوخ الذهبي الكبير ٢ / ٢٠٤، وذيل التقييد للفاسي ١ / ٢٤٢.

(٢) انظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي ٣ / ١٩٢، باب الرواية من النسخ التي إسنادها واحد.

الثاني كما جاء في الذي قبله، وهو تكرار لا حاجة إليه، وقد اعتمدت على ما جاء في الأصل.

٨ - الخطوات المتبعة في تحقيق المشيخة:

١ - نسخت الكتاب على نسخة الأصل، ثم قابلته على نسخة (م)، وقد وضعت ما كان من زيادة مهمة في هذه النسخة بين معقوفتين، ولم أشر إلى هذا في الحاشية حرصاً على عدم الإطالة، وقد أنبه إلى ذلك إن اقتضت الحاجة.

٢ - ثم خدمت النص بالتخريج، والضبط بالشكل، وترقيم أحاديثه وآثاره، والتعريف ببعض رجال الإسناد ممن يحتاج إلى تعريف، وأرجعت صيغ الأداء المختصرة إلى أصلها.

٣ - كما وضعت دراسة ذكرت فيها تعريفاً بالإمام شهاب الدين السهروردي، وبمشيخته.

والله نسأل التوفيق والسداد وحسن الخاتمة، ونختم مقدمتنا هذه بدعاء كان عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه يدعو به، وقد سمعه النبي صلى الله عليه وسلم منه فأقره عليه، وهذا الدعاء رواه الإمام شهاب الدين السُّهْرَوَردي في المشيخة، فقال: (اللهم إني أسألك إيماناً لا يرتد، ونعيماً لا ينفد، ومرافقة محمد صلى الله عليه وسلم في أعلى عليين، في جنانه جنان الخلد) آمين آمين يا رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

الورقة الأولى من النسخة الأولى

عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يسافر بالقرآن الى ارض
العدو مخافة ان يناله العدو ٥ وبه ثنا سعدان ثنا عبد الله بن
واقد الحراني وهو ابو قتادة عن مسعر عن علي بن الاقمر عن ابي جحيفة قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم حتى تتفطر قدماه فقيل له
اليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا
شكورا ٥ وبه حدثنا سعدان ثنا ابو معوية عن عاصم الاحول عن
بكر بن عبد الله المزني عن المغيرة بن شعبة قال خطبت امراة فقال لي رسول
الله صلى الله عليه وسلم انظرت اليها قال قلت لا قال فانظر اليها فانه احرى
ان يؤدم بينكم قال سعدان يعني ان يدوم بينكم ٥ وبه
ثنا سعدان ثنا يحيى الكندي عن عمرو بن قيس الملائي عن علقمة بن مرثد
عن ابي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم افضلكم من تعلم القرآن وعلمه ٥ آخرها ٥

عورض باصله

سمع جميع هذا الجزء من الشيخ [illegible] ابي حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه السهروردي
عن شيخه [illegible] ابي [illegible] عمر بن محمد السهروردي عن شيوخه رحمهم الله تعالى
[illegible] ابو المعالي احمد بن [illegible] بقراءة والده رحمه الله تعالى
[illegible] في شهور سنة عشر وستمائة ببغداد والحمد لله [illegible] وصلى الله على محمد وآله [illegible]

الورقة الأخيرة من النسخة الأولى

الورقة الأولى من النسخة الثانية

الورقة الأخيرة من النسخة الثانية

مَشْيَخَةُ شهاب الدِّينِ أبي حَفْصٍ عمرَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عَبْدِ اللَّه بْنِ عَمَّويَه السُّهْرَوَرْدِيِّ، عَنْ شيُوخه

تخريج الحسن بن محمد بن الحسن بن أبي جَرَوَيه الشَّيْبَاني المَوْصِليِّ له

روايةُ: الشيخِ العالمِ أبي المَعَالي أحمَد بن إسحاقَ بن محمد بن المؤيد بن علي الأَبرْقُوهيِّ، عنه

روايةُ: القاضي رئيسِ الشَّامِ عِمَادِ الدين أبي الفضل محمد بن القاضي تاج الدين أحمد بن محمد بن محمد بن هبة اللَّه الشِّيرَازِي، عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر

أخبرنا الشيخ العالم الفاضل المحدث الأصيل شهاب الدين أبو المعالي أحمد ابن الحافظ أبي محمد إسحاق بن محمد بن المؤيد بن علي بن إسماعيل الهمذاني الأصل الأبرقوهي، قراءة عليه وأنا أسمع، في يوم الأحد لليلتين بقيتا من جمادى الأولى، سنة تسع وتسعين وستمائة، بالجامع الطولوني بين القاهرة ومصر المحروستين(١)، قال: أخبرنا الشيخ العالم قدوة المشايخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه السُّهْرَوَردي، قراءة عليه وأنا أسمع، في أحد شهور سنة عشرين وستمائة، ببغداد، قال:

[الشيخ الأول]

١ - أخبرنا [الشيخ الإمام شيخ الإسلام] عمي ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، المعروف بعمويه، ابن سعد بن الحسين بن القاسم [بن علقمة بن النضر بن معاذ](٢) بن عبد الرحمن بن أبي بكر القاسم بن محمد بن أبي بكر الصدِّيق، من لفظه -وهو أول حديث سمعته منه- حدثنا أبو القاسم زاهر بن طاهر الشحَّامي(٣) -وهو أول حديث سمعته منه- قال: حدثنا أبو صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن(٤) -وهو أول حديث سمعته منه- أخبرنا أبو طاهر محمد بن محمد بن مخمش

(١) هذا الجامع بناه والي مصر أحمد بن طولون، وفرغ من بنائه سنة ٢٦٦، ينظر: حسن المحاضرة ٢/٢٤٦.

(٢) هذه الزيادة من السير، وجاء في الأصل: (بن محمد بن عبد الله) ولم أجد هذه النسبة في المصادر التي رجعت إليها، وجاء في م: (بن النضر بن القاسم).

(٣) هو النيسابوري، الإمام العالم المحدث المعمَّر، كان مسند خراسان، توفي سنة ٥٣٣، انظر: السير ٢٠/٩.

(٤) الإمام الحافظ الزاهد محدث خراسان ومسندها، توفي سنة ٤٠٧، انظر: السير ١٨/٤١٩.

الزيادي –وهو أول حديث سمعته منه– أخبرنا أبو حامد أحمد بن محمد بن بلال[١] –وهو أول حديث سمعته منه– حدثنا عبد الرحمن بن بشر بن الحكم[٢] –وهو أول حديث سمعته منه– حدثنا سفيان بن عيينة –وهو أول حديث سمعته منه– عن عمرو بن دينار، عن أبي قابوس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص، عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا[٢ب] من في الأرض يرحمكم من في السماء**[٣].

٢ – حدثنا شيخنا الإمام أبو النجيب السُّهْرَوَردي رضي الله عنه، أخبرنا أبو علي محمد بن سعيد بن نبهان الكاتب[٤]، أخبرنا أبو علي الحسن بن أحمد بن شاذان[٥]، حدثنا دعلج بن أحمد بن دعلج[٦]، أخبرنا البغوي –وهو علي بن عبد العزيز أبو الحسن[٧]– عن أبي عبيد القاسم بن سلام، حدثنا صفوان[٨]، عن الحارث[٩]، عن سعيد ابن المسيب، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **إسباغ الوضوء في المكاره، وإعمال الأقدام إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، تغسل الخطايا غسلاً**[١٠].

---

(١) هو أبو حامد النيسابوري، المعروف بالخشاب، الشيخ المحدث المسند الصدوق، توفي سنة ٣٣٠، انظر: السير ١٥/ ٢٨٤.

(٢) هو أبو محمد النيسابوري، ثقة، روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٣) الحديث صحيح. وقد صححه الترمذي، والحاكم، وابن دقيق العيد في الاقتراح ص٤٤٢، وغيرهم. لكن التسلسل لا يصح، إذ ينقطع من بعد سفيان بن عيينة.

رواه الحميدي في مسنده (٥٩١)، وأحمد ٢/ ١٦٠، وأبو داود (١٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، والحاكم ٤/ ١٥٩، بإسنادهم إلى سفيان به.

(٤) هو البغدادي الكرخي، الإمام الكبير مسند وقته، توفي سنة ٥١١، انظر: السير ١٩/ ٢٥٥.

(٥) هو أبو علي البغدادي، الإمام المحدث الثقة المسند، توفي سنة ٤٢٥، انظر: السير ١٧/ ٤١٥.

(٦) هو أبو محمد السجستاني البغدادي، الإمام المحدث الفقيه المسند، توفي سنة ٣٥١، انظر: السير١٦/ ٣٠

(٧) هو ابن المرزبان البغدادي، نزيل مكة، الإمام الحافظ الثقة، أخذ القراءات عن أبي عبيد، توفي سنة ٢٨٦، وقيل: بعدها، انظر: السير ١٣/ ٣٤٨.

(٨) هو صفوان بن عيسى أبو محمد البصري، ثقة، روى له مسلم والأربعة.

(٩) هو الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب المدني، وهو صدوق، روى له مسلم والبخاري في خلق أفعال العباد وغيرهما.

(١٠) إسناده صحيح، رواه عبد بن حميد (٩١)، والحاكم ١/ ١٣٢، من طريق صفوان بن عيسى به.

٣ ـ وبه، أخبرنا أبو عبيد، حدثنا حجاج[١]، عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن الحسن، يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن**[٢]**، ولكل حرف حدّ**[٣]**، ولكل حدّ مُطَّلَع**. قال: فقلت: يا أبا سعيد، ما المطلع؟ قال: قوم يعملون به[٤].

قال أبو عبيد: أحسب أن قول الحسن هذا، إنما ذهب إلى قول عبد الله بن مسعود.

قال أبو عبيد: حدثني حجاج، عن شعبة، عن عمرو بن مرة، عن مرة[٥]، عن عبد الله ابن مسعود، قال: **ما من آية إلا وقد عمل بها قوم، أو لها قوم يعملون بها**[٦].

توفي شيخنا أبو النجيب رضي الله عنه في ليلة السبت ثامن عشر جمادى الآخرة من سنة ثلاث وستين وخمسمائة [ودفن من الغد بمدرسته على شاطئ دجلة][٣أ]، وكان مولده تقديراً في سنة تسعين وأربعمائة[٧].

---

(١) هو حجاج بن المنهال البصري.

(٢) قال البغوي في شرح السنة ١/٢٦٣: اختلفوا في تأويله. ثم ذكر الأوجه فيه، ومنها قولهم: معنى الظهر والبطن، التلاوة والتفهم، كأنه يقول: لكل آية ظاهر، وهو أن يقرأها كما أنزلت، وباطن وهو التدبر والتفكر، ثم التلاوة إنما تأتي بالتعلم والحفظ والدرس، والتفهم إنما يكون بصدق النية، وتعظيم الحرمة، وطيب الطعمة.

(٣) قال البغوي: أي لكل حرف حد في التلاوة ينتهي إليه، فلا يجاوز، وكذلك في التفسير، ففي التلاوة لا يجاوز المصحف الذي هو الإمام، وفي التفسير لا يجاوز المسموع.

(٤) قال البغوي: أي لكل حد مصعد يصعد إليه من معرفة علمه، ويقال: المطلع هو الفهم، وقد يفتح الله تعالى على المتدبر والمتفكر فيه من التأويل والمعاني ما لا يفتح على غيره، وفوق كل ذي علم عليم.

(٥) هو مرة بن شراحيل الهمداني الكوفي، وهو مرة الطيب، تابعي ثقة ثبت.

(٦) رواه المصنف في عوارف المعارف ص٥٣ عن شيخه أبي النجيب به. ورواه أبو عبيد في فضائل القرآن ١/٢٧٧، وفي غريب الحديث ٢/٢٣٩. ومن طريقه: البغوي في شرح السنة ١/٢٦٢-٢٦٣.

وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ١/٥٥٠، وعزاه إلى أبي عبيد في فضائل القرآن، وأبي نصر السجزي في الإبانة.

(٧) كان أبو النجيب إماماً عالماً آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، وكان زاهداً عابداً، ولد بسهرورد، وقدم بغداد واستوطنها، وكان يعظ الناس في مدرسته، وعندما توفي دفن فيها. أنظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/٤٧٥، وتاريخ الإسلام ص١٦٣، وفي حاشيتهما مصادر ترجمته. وكان الإمام أبو حفص ملازماً لأبي النجيب، فقد ذكر في عوارف المعارف ص١٣٩ ما نصه: ورأيت شيخنا ضياء الدين أبا النجيب، وكنت معه في سفره إلى الشام، ثم ذكر حادثة في تواضع أبي النجيب. وذكر في ص١٨٥ هدي أبي النجيب في اللباس فقال: وقد كان شيخنا أبو النجيب السهروردي رحمه الله لا يتقيد بهيئة من الملبوس، بل كان يلبس ما يتفق من غير تعمد تكلف واختيار، وقد كان يلبس العمامة بعشرة دنانير ويلبس العمامة بدانق، وقد مرَّ هذا.

(الشيخ الثان)

٤ – أخبرنا الشيخ أبو المظفر هبة الله بن أحمد بن محمد الشبليُّ رحمه الله، قراءة عليه وأنا أسمع، بمجلس عمي الإمام رضي الله عنه، في شهر رمضان سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا الشريف الزاهد أبو نصر محمد بن محمد بن علي الزينبي[١]، قراءة عليه وأنا أسمع، في شهر ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، أخبرنا أبو طاهر محمد ابن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن المخلص[٢]، قراءة عليه وأنا حاضر، في سنة تسعين وثلاثمائة، حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي[٣]، أخبرنا أبو نصر التمار[٤]، حدثنا القاسم بن الفضل الحُداني[٥]، عن النضر –يعني ابن شيبان[٦]– قال: قلت لأبي سلمة[٧]: حدثني بشيء سمعته من أبيك، يحدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: حدثني أبي في شهر رمضان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **فرض الله عز وجل عليكم شهر رمضان، وسننت لكم قيامه، فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً خرج من الذنوب كيوم ولدته أمه**[٨].

---

(١) هو أبو نصر العباسي الهاشمي البغدادي، كان محدثاً مسنداً زاهداً، ولد سنة ٣٨٧، وتوفي سنة ٤٧٩ انظر: السير ١٨/ ٤٤٣.

(٢) المخلص –بضم الميم وفتح الخاء وكسر اللام المشددة–: نسبة لمن يخلص الذهب من الغش ويفصل بينهما، وكان أبو طاهر من أهل بغداد، وكان ثقة صدوقاً صالحاً مكثراً من الحديث، توفي سنة ٣٩٣، وله ثمان وثمانون سنة. انظر: الأنساب ٥/ ٢٢٨، والسير ١٦/ ٤٧٨.

(٣) هو أبو القاسم البغدادي الدار والمولد، الإمام الحافظ الحجة المعمَّر المسند، توفي سنة ٣١٧، وقد استكمل مئة سنة وثلاث سنين وشهراً واحداً. انظر: السير ١٤/ ٤٤٠.

(٤) التَّمار –بفتح التاء المنقوطة وتشديد الميم– هذه النسبة إلى بيع التمر، وأبو نصر هو عبد الملك بن عبد العزيز البغدادي، وكان ثقة عابداً زاهداً، روى عنه الإمام مسلم في صحيحه حديثاً واحداً، وتوفي سنة ٢٢٨، عن إحدى وتسعين سنة، انظر: الأنساب ١/ ٤٧٧.

(٥) الحداني –بضم الحاء وتشديد الدال– هذه النسبة إلى حُدان، وهم بطن من الأزد، والقاسم بصري ثقة ولم يكن من بني حدان، وإنما كان نازلاً فيهم. روى له مسلم وأصحاب السنن الأربعة. انظر: الأنساب ٢/ ١٨٤.

(٦) هو الحداني البصري، وهو ضعيف الحديث، روى له النسائي وابن ماجه.

(٧) أبو سلمة هو ابن عبد الرحمن بن عوف، وهو تابعي ثقة ثبت، ولم يصح سماعه من أبيه، وحديثه محتج به في الكتب الستة وغيرها.

(٨) إسناده ضعيف. رواه النسائي ٤/ ١٥٨، وابن ماجه (١٣٢٨)، وأحمد ١/ ١٩٠، و ١٩٤، وابن خزيمة (٢٢٠١)، من طريق النضر بن شيبان به، وقال أبو عبد الرحمن النسائي: هذا خطأ، والصواب حديث أبي سلمة عن أبي هريرة.

٥ – وبه، حدثنا عبد الله –وهوالبغوي– حدثنا أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، حدثنا يحيى بن سعيد، عن شعبة؛ أخبرني أبو جمرة[١]، قال: سمعت ابن عباس يقول: **قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرهم بالإيمان بالله عز وجل، قال: تدرون ما الإيمان بالله عز وجل؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان [٣ب]، وأن تعطوا الخُمس من المغنم**[٢].

٦ – وبه، حدثنا عبد الله، حدثنا عبد الملك بن عبد العزيز أبو نصر التمار، حدثنا حماد بن سلمة، عن أبي الورقاء – قال ابن منيع[٣]: واسمه فائد بن عبد الرحمن[٤] –عن عبد الله بن أبي أوفى– قال ابن منيع: بلغني أن اسم أبي أوفى: علقمة – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **من قال إحدى عشرة مرة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أحداً صمداً، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد: كتب الله له ألفي ألف حسنة**[٥].

٧ – وبه، حدثنا عبد الله، حدثنا أبو نصر التمار، حدثنا حماد بن سلمة، عن إسحاق ابن عبد الله بن أبي طلحة، عن عبيد الله بن مقسم، عن ابن عمر، قال:

قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على منبره: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[٦] قال: فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هكذا

---

(١) هو نصر بن عمران الضبعي البصري، وهو تابعي ثقة، روى له الستة وغيرهم.

(٢) الحديث صحيح. رواه الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء ١١/ ٣٥٥، و ١٤/ ٤٤٤، بإسناده إلى المصنف.

ورواه الإمام أحمد في المسند ١/ ٢٢٨، عن يحيى بن سعيد القطان به. وعنه أبو داود في كتاب السنة (٤٦٧٧). والحديث في صحيح البخاري ١/ ١٢٠، وصحيح مسلم (١٧)، وسنن أبي داود (٣٦٩٢)، من طريق شعبة بن الحجاج به.

(٣) هو أحمد بن منيع بن عبد الرحمن البغوي، صاحب المسند، كان إماماً حافظاً، روى له الستة، لكن البخاري روى عنه خارج الصحيح.

(٤) هو متروك الحديث، وقد اتُّهِم، روى له الترمذي وابن ماجه.

(٥) إسناده ضعيف جداً. رواه أحمد بن منيع، وأبو يعلى الموصلي في المسند الكبير، والطبراني في المعجم الكبير: من طريق أبي نصر التمار به. انظر: إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري ٨/ ٣٥٨. ورواه عبد بن حميد (٥٢٩) عن الحسن بن موسى عن حماد بن سلمة به. ورواه الذهبي في السير ٢٢/ ٣٧٧ عن أبي المعالي الأبرقوهي عن الإمام عمر السهروردي عن هبة الله بن أحمد الشبلي، به.

(٦) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

يمجد نفسه، ويقول: أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، يعني الله عز وجل، فرجف به المنبر، حتى قلنا: لتخُرنّ به الأرض(١).

٨ - أخبرنا أبو المظفر الشبلي [قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الإثنين رابع شهر رمضان سنة ست وخمسين وخمسمائة]، أخبرنا طِرَاد بن محمد الزينبي(٢) [قراءة عليه وأنا أسمع في شهر ربيع الآخر]، سنة ثمانين وأربعمائة، أخبرنا أبو الحسن محمد بن [أحمد بن محمد] رزقويه [البزاز، قراءة عليه في شهر رمضان](٣)، سنة إحدى عشرة وأربعمائة، أخبرنا أبو جعفر محمد بن يحيى بن عمر بن علي بن حرب(٤)، [في شهر ربيع الأول من] سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة في درب دجاج(٥)، حدثني علي بن حرب بن محمد(٦)، حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: **لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله عز وجل القرآن، فهو يقوم به آناء[٤أ] الليل، وآناء النهار، ورجل آتاه الله مالاً فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار**(٧).

٩ - وبه، حدثنا سفيان، عن أبي يعفور(٨)، عن مسلم، عن مسروق، سمعنا عائشة تقول:

كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل العشر الأواخر من رمضان شد المئزر، وأحيا الليل، وأيقظ أهله(٩).

---

(١) الحديث صحيح. رواه أحمد ٢/٧٢، ٨٧، (٩/٣٠٤ الطبعة الجديدة) بإسناده إلى حماد بن سلمة به. ورواه مسلم (٢٧٨٨)، وابن ماجه (١٩٨، و ٤٢٧٥) بإسنادهما إلى أبي حازم عن عبيد الله بن مقسم به. وفي طبعة المسند الجديدة مصادر أخرى أخرجت الحديث.

(٢) هو أبو الفوارس الهاشمي البغدادي، الإمام المحدث المسند الثقة، توفي سنة ٤٩١. انظر: السير١٩/٣٧.

(٣) هو أبو الحسن البغدادي البزاز، الإمام المحدث المتقن المعمَّر، توفي سنة ٤١٢. انظر: السير ١٧/٢٥٨.

(٤) هو أبو جعفر الموصلي، نزيل بغداد، كان محدثاً صدوقاً، توفي سنة ٣٤٠. انظر: السير ١٥/٣٥٧.

(٥) ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١١/١٦.

(٦) هو أبو الحسن الموصلي، وهو ثقة، روى عنه النسائي، توفي سنة ٢٦٥، وقد جاوز التسعين.

(٧) الحديث صحيح. رواه الخطيب البغدادي في تاريخه ٣/٤٣٢، عن ابن رزقويه به. ورواه البخاري ١٣/٥٠٢، ومسلم (٨١٥)، والترمذي (١٩٣٦)، وابن ماجه (٤٢٦٢)، وأحمد ٢/٨-٩؛ بإسنادهم إلى سفيان به.
وهناك مصادر كثيرة أخرجت الحديث ذكرتها في حاشية كتاب فضائل القرآن لأبي الفضل الرازي ص٩٥.

(٨) هو عبد الرحمن بن عبيد بن نسطاس الكوفي، ومسلم هو ابن صبيح، ومسروق هو ابن الأجدع.

(٩) الحديث صحيح. رواه البخاري ٤/٢٦٩، ومسلم (١١٧٤)، وأبو داود (١٣٧٦)، والنسائي ٣/٣١٧، وابن ماجه (١٧٦٨)، وأحمد ٦/٤٠، كلهم من طريق سفيان بن عيينة به.

توفي أبو المظفر [هبة الله أحمد بن محمد بن الشبلي القصّار في يوم الأحد] سَلْخَ [ذي الحجة] سنة سبع وخمسين وخمسمائة، وهو آخر مَن حدَّث عن [الشريف أبي نصر] الزينبي[١] [والشريف أبو نصر الزينبي آخر من حدّث عن المخلص].

(الشيخ الثالث)

١٠ – أخبرنا أبو الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد بن سلمان [قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الجمعة]، ثاني ربيع الآخر سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبو عبدالله مالك بن أحمد بن علي بن إبراهيم البانياسي المالكي[٢]، في شهور سنة خمس وثمانين وأربعمائة، أخبرنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن [موسى][٣] بن الحكم بن الصلت القرشي المجبِّر[٤]، قراءة عليه في رجب سنة خمس وأربعمائة، حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي إملاء[٥]، حدثنا أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، عن مالك بن أنس، عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه: أن رسول الله مرَّ على رجل وهو يعظ أخاه في الحياء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **الحياء من الإيمان**[٦].

١١ – وبه، عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن أبي صالح السمان، عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **لولا أن أشق على أمتي لأحببت أن لا أتخلف خلف سرية تخرج في سبيل الله، ولكن لا أجد ما أحملهم عليه، ولا يجدون ما يُحْمَلون عليه، ويشق عليهم أن يتخلفوا بعدي، فوددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل،**

---

(١) كان أبو المظفر شيخاً مسنداً ثقة، له ترجمة في السير ٢٠ / ٣٩٣–٣٩٤، وفي تاريخ الإسلام ص٢٤٢، وفيهما مصادر ترجمته.

(٢) البانياسي – بفتح الباء وكسر النون – هذه النسبة إلى بانياس، بلدة بالشام، وكان أبو عبد الله شيخاً صالحاً مسنداً، نزل بغداد واستوطنها، توفي سنة ٤٨٥. انظر: الأنساب ١ / ٢٧٣، والسير ١٨ / ٥٢٦.

(٣) جاء في الأصل و م: أحمد، وهو خطأ، صوابه ما أثبته، كما في مصادر ترجمته.

(٤) المجبر – بضم الميم، وفتح الجيم، وكسر الباء المشددة – هذه النسبة إلى من يجبر الكسير، وأبو الحسن بغدادي، كان ثقة مسند بغداد، توفي سنة ٤٠٥. انظر: الأنساب ٥ / ١٩٩، والسير ١٧ / ١٨٦.

(٥) هو أبو إسحاق العباسي البغدادي، الشيخ المحدث الصدوق، سمع كتاب الموطأ من أبي مصعب، توفي سنة ٣٢٥. انظر: السير ١٥ / ٧١.

(٦) الحديث صحيح. رواه مالك في الموطأ (رواية أبي مصعب) ٢ / ٧٦ عن ابن شهاب الزهري به. ورواه من طريقه: البخاري ١ / ١٢، وأبو داود (٤٧٩٥)، والنسائي ٨ / ١٢١، وأحمد ٢ / ٥٦.

وروواه ابن الجوزي في المشيخة ص١٦٧، عن شيخ المصنف أبي الفتح ابن البطي به.

ثم أُحيا[٤ب] فأقتل، ثم أحيا فأقتل(١).

١٢ – وأخبرناه الشيوخ: أبو محمد بن الموصلي(٢)، وأبو بكر ابن المقرب(٣)، ويحيى ابن ثابت(٤)، وأبو المعمر بن الهاطرا(٥)، أخبرنا الحسين بن طلحة(٦)، أخبرنا أبو عمر بن مهدي(٧)، أخبرنا المحَامِلي(٨)، أخبرنا أحمد بن إسماعيل المدني(٩)، حدثنا مالك، بمثله.

١٣ – أخبرنا محمد بن عبد الباقي، أخبرنا مالك بن أحمد، حدثنا أحمد بن محمد، حدثنا إبراهيم بن عبد الصمد، حدثنا الحسين بن الحسن المروزي، حدثنا عبد الله بن المبارك، [و](١٠) الفضل بن موسى، قال: حدثنا عبد الله بن سعيد بن أبي هند، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ**(١١).

---

(١) الحديث صحيح. وهكذا رواه مالك في الموطأ (رواية أبي مصعب) ١ / ٣٥٣، عن يحيى بن سعيد الأنصاري به.

ورواه من طريقه: النسائي في السنن الكبرى ٥ / ٢٥٩.

(٢) هو عبد الله بن منصور بن هبة الله، وهو الشيخ الثامن في هذه المشيخة.

(٣) هو أحمد بن المقرب البغدادي، وهو الشيخ السادس في هذه المشيخة.

(٤) هو أبو القاسم ابن بندار، وهو الشيخ السابع في هذه المشيخة.

(٥) ستأتي ترجمته في هذه المشيخة، في الشيخ التاسع.

(٦) هو أبو عبد الله النعالي البغدادي الحمامي، الشيخ المحدث المسند، توفي سنة ٤٩٣. انظر: السير١٩ / ١٠١

(٧) هو عبد الواحد بن محمد بن عبد الله الفارسي البغدادي، الشيخ الصدوق المعمَّر المسند، توفي سنة ٤١٠. انظر: السير ١٧ / ٢٢١.

(٨) هو أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل بن محمد القاضي البغدادي، الإمام الحافظ المتقن، توفي سنة ٣٣٠. انظر: السير ١٥ / ٢٥٨.

(٩) هو أبو حذافة المدني، نزيل بغداد، وهو ضعيف الحديث جداً، وحدث عن مالك بالبواطيل، وروى عنه ابن ماجه.

(١٠) في الأصل: حدثنا، وهو خطأ، والتصويب من م ومن الزهد.

(١١) الحديث صحيح. رواه ابن المبارك في الزهد (١) عن عبد الله بن سعيد به. ورواه البخاري١١ / ٢٢٩، والترمذي (٢٣٠٤)، وابن ماجه (٤١٧٠)، وأحمد ١ / ٢٥٨، و ٣٤٤، بإسنادهم إلى عبد الله بن سعيد بن أبي هند به. ومعنى الحديث: أنه لا يعرف قدر هاتين النعمتين كثير من الناس، وهما صحة البدن والقوة الكسبية، وفراغ الخاطر بحصول الأمن. انظر: مرقاة المفاتيح ٩ / ٥.

١٤ - وبه، حدثنا إبراهيم، حدثنا أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي[١]، حدثني جدي[٢]، حدثنا سفيان، عن أبي الزبير، عن عبد الله بن باباه، عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **يا بني عبد مناف، يا بني عبد المطلب، إن ولِّيتُم من هذا الأمر شيئاً فلا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى، أية ساعة شاء من ليل أو نهار**[٣].

توفي [أبو الفتح محمد بن عبد الباقي] ابن البطي في يوم الخميس خامس عشرين جمادى الأولى من سنة أربع وستين وخمسمائة، ومولده سنة سبع وسبعين وأربعمائة[٤].

(الشيخ الرابع)

١٥ - أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر بن علي بن محمد الصوفي الشيباني المقدسي رحمه الله، قراءة عليه وأنا أسمع، في يوم الجمعة ثالث عشرين شهر ربيع الأول سنة ثمان وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبوالفتح عبدوس بن عبد الله بن عبدوس قراءة عليه[٥]، أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد الطوسي[٦]، حدثنا محمد بن يعقوب الأصم[٧]، حدثنا أبو الفضل العباس [٥أ] بن الوليد بن مزيد العذري البيروتي[٨]، أخبرنا عقبة -هو ابن علقمة المَعَافري- أخبرنا الأوزاعي، حدثني الزهري، حدثني محمد بن أبان[٩]، حدثني القاسم بن

---

(١) هو أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقي، الإمام المحدث المؤرخ، صاحب كتاب أخبار مكة. انظر: الأنساب ١/١٢٢.

(٢) هو أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة الأزرقي، وهو ثقة، روى عنه البخاري في صحيحه.

(٣) إسناده صحيح. رواه الأزرقي في تاريخ مكة ٢/١٩، عن سفيان بن عيينة به.

ورواه أبو داود (١٨٩٤)، والترمذي (٨٦٨)، والنسائي ٥/٢٢٣، وابن ماجه (١٢٥٤)، وأحمد ٤/٨٠، بإسنادهم إلى سفيان بن عيينة به. وهناك مصادر أخرى أخرجت الحديث مذكورة في حاشية أخبار مكة للفاكهي ١/٢٥٤.

(٤) كان أبوالفتح ابن البطّي البغدادي إماماً جليلاً مسنداً، له ترجمة في السير ٢٠/٤٨١، وفي تاريخ الإسلام ص٢٠٦، وهناك مصادر كثيرة مذكورة في حاشيتهما. وقد روى عنه الإمام أبو حفص السهروردي في عوارف المعارف ص٨٧ وقال: أخبرنا الشيخ الثقة ... إلخ.

(٥) هو الهمداني، الإمام الجليل المتقن المسند، توفي سنة ٤٩٠. انظر: السير ١٩/٩٧.

(٦) ذكره الخطيب في تاريخه ١/٣٥١، وقال: قدم بغداد في سنة خمس وأربع مئة حاجاً وحدّث بها عن أبي العباس الأصم، وأحسبه مات بعد سنة خمس وأربع مئة بيسير.

(٧) هو أبو العباس النيسابوري، الإمام المحدث المسند، توفي سنة ٣٤٦. انظر: السير ١٥/٤٥٢.

(٨) هو أبو الفضل العذري، وهو ثقة عابد، روى عنه أبو داود والنسائي وغيرهما.

(٩) هو الأنصاري المدني، وهو ثقة، ذكره ابن حبان في الثقات ٧/٣٩٢، وقال: هو ثبت، وقد فرق البخاري في التاريخ الكبير ١/٣٢ بين محمد بن أبان المدني وبين محمد بن أبان الأنصاري.

محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حدثتني عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **من نذر أن يعصي الله فلا يعصه**(١).

١٦ - وبه، حدثنا العباس بن الوليد، أخبرني عقبة، أخبرني الأوزاعي، حدثني يحيى ابن أبي كثير، حدثني أبو قِلابة الجَرمي(٢)، حدثني ثابت بن الضحاك الأنصاري:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **من حلف بملة سوى الإسلام كاذباً فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة، وليس على الرجل نذر فيما لا يملك**(٣).

١٧ - أخبرنا أبو زرعة، أخبرنا أبو منصور محمد بن الحسين بن أحمد المقَوّمي(٤)، إجازة إن لم يكن سماعاً، وكان الشيخ أبو زرعة يحقق سماعه، فقرئ عليه احتياطاً كذلك، حدثنا أبو طلحة القاسم بن أبي المنذر الخطيب(٥)، أخبرنا أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان(٦)، حدثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو الأحوص(٧)، عن أبي إسحاق، عن أبي سلمة، عن أم سلمة قالت: **والذي أذهب بنفسه صلى الله عليه وسلم، ما مات حتى كان أكثر صلاته وهو جالس، وكان أحب الأعمال إليه العمل الصالح الذي يدوم عليه العبد وإن كان يسيراً**(٨).

---

(١) الحديث صحيح. رواه البخاري في التاريخ الكبير ١/٣٣، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٣/١٣٣، من طريق محمد بن أبان به.

ورواه مالك في الموطأ ٢/٤٧٦ عن طلحة بن عبد الملك عن القاسم به. ورواه من طريقه: البخاري في الصحيح ١١/٥٨٥، وأبو داود (٣٢٨٩)، والترمذي (١٥٢٦)، والنسائي ٢/١٨٤، وابن ماجه (٢١٢٦)، وأحمد ٦/٣٦.

(٢) هو عبد الله بن زيد البصري، وهو ثقة ثبت، روى له الستة وغيرهم.

(٣) الحديث صحيح. رواه البخاري ١٠/٤٦٤، ومسلم (١١٠)، وأبو داود (٣٢٥٧)، والترمذي (١٥٢٧)، والنسائي ٧/٦، وأحمد ٤/٣٣، بإسنادهم إلى أبي قلابة به.

(٤) هو أبو منصور القزويني، الإمام الثقة، راوي سنن ابن ماجه عن القاسم بن أبي المنذر، توفي سنة ٤٨٤ أو بعدها. انظر: السير ١٨/٥٣٠.

(٥) هو أبو طلحة القزويني، وهو ثقة، راوي سنن ابن ماجه عن أبي الحسن القطان، توفي سنة ٤٠٩. انظر: السير ١٧/٢٧١، والتقييد لابن نقطة ٢/٢٢٥.

(٦) هو أبو الحسن القطان القزويني، الإمام الحافظ الثقة العابد، توفي سنة ٣٤٥. انظر: السير ١٥/٤٦٣.

(٧) هو سلام بن سليم الحنفي مولاهم الكوفي، الإمام الثقة، روى حديثه الستة.

(٨) إسناده صحيح. رواه ابن ماجه (١٢٢٥، و ٤٢٣٧) عن أبي بكر بن أبي شيبة به.

=

سمعت على الشيخ أبي زرعة بهذا الإسناد جميع سنن ابن ماجه(١).

١٨ – وبه، حدثنا ابن ماجه، حدثنا هشام بن عمار، حدثنا حاتم بن إسماعيل [٥ب] والوليد بن مسلم، قالا: حدثنا محمد بن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **إن المؤمن إذا أذنب ذنباً كانت نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، فإن زاد زادت، فذلك الران الذي ذكره الله عز وجل في كتابه: ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾**(٢).

ولد أبو زرعة [طاهر بن محمد] بالري سنة إحدى وثمانين وأربعمائة، وتوفي بهَمَذَان يوم الأربعاء سابع عشر شهر ربيع الآخر، سنة سبع وستين وخمسمائة(٣).

(الشيخ الخامس)

١٩ – أخبرنا القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد البيضاوي [قراءة عليه وأنا أسمع في] سنة ست وخمسين [وخمسمائة]، أخبرنا أبوالخطاب نصر بن أحمد ابن البطر(٤)، أخبرنا أبو محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى بن زكريا البَيِّع(٥)، حدثنا القاضي

= ورواه النسائي ٣/٢٢٢، وأحمد ٦/٣٠٤، من طريق أبي إسحاق السبيعي به.

ولا تضر عنعنة أبي إسحاق، لأن شعبة أحد من روى عنه الحديث، وجاءت روايته عنه في مسند أحمد ٦/٣١٩، وهو لا يحمل عن شيوخه المدلسين إلا صحاح حديثهم، كما هو المعروف عند المحدثين.

(١) لا بأس أن نشير إلى أن الوادي آشي روى في برنامجه ص٢٠٢ سنن ابن ماجه من طريق المصنف الشيخ عمر السهروردي، وكذلك الحافظ ابن حجر في المعجم المفهرس ص٣٦ وفي تغليق التعليق ٥/٤٥٢، والروداني في صلة الخلف بموصول السلف ص٦٧، مما يدل على اعتماد المحدثين على روايته.

(٢) إسناده صحيح. رواه ابن ماجه (٤٢٤٤) عن هشام بن عمار به.

ورواه الترمذي (٣٣٣٤)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٤١٨)، وأحمد ٢/٢٩٧، من طريق محمد بن عجلان به.

والآية من سورة المطففين، الآية ١٤.

(٣) كان أبو زرعة شيخاً صالحاً عالماً، وهو مقدسي الأصل، ثم نزل الري، ومات بهمذان. انظر مصادر ترجمته في: السير ٢٠/٥٠٣، وفي تاريخ الإسلام ص٢٤٦. وذكره ابن الجوزي في مشيخته ص١٥٩، وذكر أن وفاته كانت في يوم الأربعاء سابع ربيع الآخر من سنة ست وستين وخمسمائة. وكذا قال ابن نقطة في التقييد ٢/٣٨، وابن الدبيثي في المختصر المحتاج إليه ص٢٠٥.

(٤) هو أبو الخطاب البغدادي البزاز، مسند العراق، كان مقرئاً محدثاً، توفي سنة ٤٩٤، وله ست وتسعون سنة. انظر: السير ١٩/٤٦.

(٥) هو أبو محمد البغدادي، الإمام المحدث المسند الثقة، توفي سنة ٤٠٨، وله سبع وثمانون سنة. انظر: السير ١٧/٢٢١.

أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي، حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا جرير[١]، عن الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه[٢]، عن أبي مسعود، قال: **إني لأضرب غلاماً لي، إذ سمعت صوتاً من خلفي: اعلم أبا مسعود، قال: فجعلت لا ألتفت إليه من الغضب حتى غشيني، فإذا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فلما رأيته وقع السوط من يدي من هيبته، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَله أقدر عليك منك على هذا، فقلت: والله يا رسول الله، لا أضرب غلاماً لي أبداً**[٣].

٢٠ – وبه، حدثنا جرير، عن منصور، عن سالم بن أبي الجعد، عن ثوبان، قال: **كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نسير، إذ قال المهاجرون: لوددنا أنا علمنا [٦أ] أي المال خير أو أفضل فنتخذه، إذ أنزل في الذهب والفضة ما أنزل، قال: فقال عمر: إن شئتم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أجل، فانطلق وتبعته، أوضع على قعود لي[٤]، قال: يا رسول الله، إن المهاجرين لما أنزل في الذهب والفضة ما أنزل، قالوا: وددنا أنا علمنا الآن أي المال خير فنتخذه. قال: نعم، ليتخذ أحدكم لساناً ذاكراً، وقلباً شاكراً، وزوجة مؤمنة تعين أحدكم على إيمانه**[٥].

٢١ – أخبرنا [القاضي] أبو عبد الله، أخبرنا أبو الخطاب، أخبرنا أبو محمد، حدثنا المحاملي، حدثنا عبد الله بن شبيب، حدثني ابن أبي أويس[٦]، حدثني يحيى بن يزيد بن عبد الملك، عن أبيه[٧]، عن عبد الله بن الفضل[٨]، عن الأعرج، عن أبي هريرة: عن

---

(١) هو جرير بن حازم.

(٢) هو يزيد بن شريك بن طارق التيمي الكوفي.

(٣) الحديث صحيح. رواه المحاملي في الأمالي (٤٤١) عن يوسف بن موسى به.
ورواه مسلم (١٦٥٩)، وأبو داود (٥١٥٩)، والترمذي (١٩٤٨)، وأحمد ٤/١٢٠، و ٥/٢٧٣، بإسنادهم إلى سليمان الأعمش به.

(٤) أي: أسرع على بعير لي. انظر: مجمع بحار الأنوار ٥/٧٢.

(٥) إسناده ضعيف. فإن سالم بن أبي الجعد لم يسمع من ثوبان رضي الله عنه. رواه المحاملي في الأمالي (٤٧٤)، عن يوسف بن موسى به. ورواه الترمذي (٣٠٩٤)، وابن ماجه (١٨٥٦)، وأحمد ٥/٢٧٨، بإسنادهم إلى سالم بن أبي الجعد به. والمراد من قوله: (إذ أنزل في الذهب والفضة ما أنزل) قوله تعالى ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ...﴾ الآية من سورة التوبة ٣٤.

(٦) هو إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله أويس المدني.

(٧) هو يزيد بن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل بن الحارث الهاشمي.

(٨) هو عبد الله بن الفضل بن عباس الهاشمي.

رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: **لا يزال أحدكم في صلاة ما ثبت في مُصَلاَّه**(١).

٢٢ - وبه، حدثنا المحاملي، حدثنا العباس بن يزيد، حدثنا ابن نمير، حدثنا فطر بن خليفة، عن محمد بن عبد الرحمن(٢)، عن عمرة، عن عائشة، قالت:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخفف ركعتي الفجر(٣).

توفي [القاضي أبو عبد الله] البيضاوي [ليلة الخميس] رابع شوال سنة ثمان وخمسين، وكان مولده سنة ست وثمانين(٤).

(الشيخ السادس)

٢٣ - أخبرنا أبو بكر أحمد بن المقرب بن الحسين بن الحسن الكرخي رحمه الله، قراءة عليه وأنا أسمع [في يوم الجمعة ثاني عشر ربيع الآخر] سنة اثنتين وستين وخمسمائة، أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة النِّعالي(٥)، أخبرنا أبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن مهدي الفارسي، قراءة عليه فأقرَّ به، حدثنا القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي [إملاءً في يوم الخميس لِستٍّ بقين من جمادى الآخرة]، سنة تسع وعشرين[٦ب] وثلثمائة، حدثنا أبو الأشعث أحمد بن المقدام، حدثنا

---

(١) إسناده ضعيف، فيه يحيى بن يزيد، وهو ضعيف، وكذا أبوه.

رواه المحاملي في الأمالي (٤٨٣) عن عبد الله بن شبيب به.

ولكن الحديث صح من وجه آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه، فقد رواه البخاري ١/٥٣٨، وفي مواضع أخر، ومسلم (٦٤٩).

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة المدني، وهو يروي عن عمرة وهي عمته، وهو ثقة روى له الستة.

(٣) إسناده حسن. رواه المحاملي في الأمالي (٤٨١) عن العباس بن يزيد به.

ورواه البخاري ٣/٤٦، ومسلم (٧٢٤)، وأبو داود (١٢٥٥)، والنسائي ٢/١٥٦، وأحمد ٦/٤٠، و ٤٩، و ١٠٠، و ١٧٢، من طرق عن محمد بن عبد الرحمن المدني به.

(٤) البيضاوي - بفتح الباء وسكون الياء وفتح الضاد - هذه النسبة إلى بيضاء، وهي بلدة من بلاد فارس، وكان أبو عبد الله البيضاوي شيخاً عالماً فاضلاً، ولي القضاء ببغداد، وكان محمود السيرة، وكان حنفي المذهب، له ترجمة في: الجواهر المضيئة ٣/١٩٤، وفي مشيخة ابن الجوزي ص١٨٢، وتوضيح المشتبه ٧/٣١٢ وتاريخ الإسلام ص٢٧٠.

(٥) النعالي - بكسر النون وفتح العين المهملة - هذه النسبة إلى عمل النعال وبيعها. انظر: الأنساب ٥/٥٠٨. وقد تقدمت ترجمة الحسين بن محمد، برقم (١٢).

خالد بن الحارث، عن شعبة، أخبرني حصين(١)، سمعت أبا عبيدة(٢) يحدث عن عمته فاطمة، أنها قالت: **أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في نساء نعوده، فإذا سقاء يَقْطُر عليه من شدة ما يجد من الحمى، فقلنا: يا رسول الله، لو دعوت الله عز وجل فكشف عنك، فقال: إن من أشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**(٣).

٢٤ - وبه، قال المحاملي: حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا سعيد الجُرَيري(٤)، عن أبي نضرة، حدثنا - أو قال: حدثني - من شهد خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى في وسط أيام التشريق، وهو على بعير، فقال: **يا أيها الناس، ألا إن ربكم عز وجل واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ألا لا فضل لأسود على أحمر إلا بالتقوى، ألا بلغت؟ قالوا: بلى. قال: ليبلغ الشاهد الغائب. ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم. قال: ليبلغ الشاهد الغائب**(٥).

٢٥ - وبه، حدثنا أحمد بن منصور، ويوسف بن موسى، وإبراهيم بن هانئ، وروح بن الفرج، قالوا: حدثنا أبو عبد الرحمن المقرئ، حدثنا حيوة، أخبرني أبو صخر(٦)، أن عبد الله ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أخبره(٧)، عن سالم بن عبد الله بن عمر، أخبرني أبو أيوب الأنصاري:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به مرَّ على إبراهيم خليل الرحمن، فقال إبراهيم لجبريل: من معك يا جبريل؟ قال جبريل: هذا محمد صلى الله عليه وسلم، فقال له إبراهيم: يا محمد، مر أمتك فليكثروا من غراس الجنة، فإن تربتها طيبة،

---

(١) حصين هو ابن عبد الرحمن السلمي أبو الهذيل الكوفي، وهو ثقة ثبت، روى له الستة وغيرهم.

(٢) هو أبو عبيدة بن حذيفة بن اليمان العبسي الكوفي، وهو ثقة، روى له النسائي وابن ماجه.

(٣) إسناده صحيح. رواه أحمد ٦/٣٦٩، عن محمد بن جعفر عن شعبة به. ورواه النسائي في السنن الكبرى ٤/٣٥٥ بإسناده إلى شعبة به.

(٤) هو سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري. وأبو نضرة: هو المنذر بن مالك بن قُطَعة العبدي.

(٥) إسناده صحيح. رواه أحمد ٥/٤١١، عن إسماعيل بن إبراهيم ابن علية وهو إسماعيل بن إبراهيم به.

(٦) هو حميد بن زياد المدني، نزيل مصر، وهو صدوق يخطئ، روى له مسلم وأصحاب السنن إلا أبا داود.

(٧) هو القرشي العدوي، ذكره ابن حبان في الثقات ٧/١، وذكره البخاري في التاريخ الكبير ٥/١٣٦، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٥/٩٨ وسكتا عليه، ووثقه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/٩٧.

وأرضها [٧أ] واسعة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لإبراهيم: وما غراس الجنة؟ فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله[١].

وقال يوسف: إن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر أخبره، وقال: قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى: عن عبد الله بن عبد الرحمن، ثم ذكر نحوه[٢].

توفي [الشيخ أبو بكر أحمد] بن المقرب [الصوفي ليلة الإثنين] خامس عشر ذي الحجة سنة ثلاث وستين وخمسمائة[٣].

(الشيخ السابع)

٢٦ - أخبرنا أبو القاسم يحيى بن ثابت بن بندار بن إبراهيم البقال [قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الجمعة ثاني عشر ربيع الآخر]، سنة اثنتين وستين[٤] وخمسمائة، أخبرنا أبو عبد الله [الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة] النعالي، أخبرنا أبو عمر [عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن مهدي] الفارسي [قراءة عليه فأقّر به]، حدثنا المحاملي، حدثنا محمد بن عمرو بن حنان[٥]، حدثنا بقية، حدثني عمر بن جعثم[٦]، حدثني عمرو بن قيس[٧]، سمعت عبد الله بن بسر يقول:

إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: طوبى لمن طال عمره، وحسن عمله[٨].

---

(١) إسناده حسن. رواه أحمد ٥/٤١٨، والهيثم بن كليب الشاشي ٣/٦٥، وابن حبان ٣/١٠٣، عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن يزيد المقرئ به. ورواه الطبراني في الكبير ٤/١٣٢ من طريق ابن وهب عن أبي صخر به.

(٢) يريد: أن أبا صخر روى عن عبد الله بن عبد الرحمن بطريق الإخبار، وأن هناك رواية عن أبي عبدالرحمن المقرئ بسنده عن أبي صخر، فقال: عن عبد الله بن عبد الرحمن. وأن أبا عبد الرحمن قال مرة: عبد الله بن عبد الرحمن، وقال مرة أخرى: عبد الله بن عبد الرحمن، ولا شك أن الصحيح هو عبد الله.

(٣) ابن المقرب، بغدادي، كان شيخاً جليلاً ثقة مسنداً، له ترجمة في السير ٢٠/٤٧٣، ومشيخة ابن عساكر ١/١٢٥، ومشيخة ابن الجوزي ص١٥٥.

(٤) في م: اثنين وخمسين.

(٥) هو أبو عبد الله الحمصي، وهو ثقة، روى عنه النسائي.

(٦) حمصي، ذكره ابن حبان في الثقات ٧/١٧١، وروى له أبو داود والنسائي في عمل اليوم والليلة.

(٧) هو أبو ثور الكندي الحمصي، وهو ثقة، روى له الأربعة.

(٨) إسناده حسن. رواه الترمذي (٢٣٢٩)، وأحمد ٤/١٨٨، و ١٩٠، بإسنادهما إلى عمرو بن قيس به مطولاً ومختصراً.

٢٧ – وبه، قال المَحاملي: حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا جرير، عن عبد الملك بن عمير، عن شهر بن حوشب، قال:

دخل حذيفة المسجد وعبد الله[١] فيه، وقد تعالت أصواتهم، فقال حذيفة: ما هذه الأصوات التي قد ارتفعت؟ قال عبد الله: يا أبا عبد الله[٢]، ذكرنا شيئاً ذكره لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدجال، فخفنا فتنته. فقال حذيفة: والله ما أبالي إياه لقيت أو هذه العنز السوداء المعترضة. قال: لم لله أبوك؟ قال: لأنا قوم مؤمنون وهو امرؤ كافر، وإنا لنا عليه النصر والظفر، وايم الله لا يخرج حتى يكون خروجه [أحب] إلى المرء المسلم من برد الشراب على الظمأ. قال: لم لله أبوك؟ قال: لما يرون من الفتن وجنادع الشر[٣]. [٧أ]

٢٨ – وبه، حدثنا أبو الأشعث أحمد بن المقدام، حدثنا المعتمر، سمعت أبي، حدثنا قتادة، عن خليد بن عبد الله العَصَري، عن أبي الدرداء:

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: **ما طلعت الشمس قط إلا وبجنبتيها ملكان يناديان، يُسمعان من على الأرض، غير الثقلين: يا أيها الناس، هلموا إلى ربكم، فإن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى. ولا غابت إلا وبجنبتيها ملكان يناديان: اللهم من أنفق فأعقبه خلفاً، ومن أمسك فأعقبه تلفاً**. أو كما قال[٤].

توفي [الشيخ أبو القاسم يحيى] بن بندار في خامس شهر ربيع الأول سنة ست وستين وخمسمائة[٥].

---

(١) يعني ابن مسعود.

(٢) وهي كنية حذيفة بن اليمان.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٥ / ١٤٨–١٤٩، عن حسين بن علي عن زائدة عن عبد الملك بن عمير به.

والجنادع، هي: الدواهي والمصائب. انظر: مجمع بحار الأنوار ١ / ٤٠١.

(٤) إسناده حسن. رواه ابن حبان ٢ / ٤٦٢، عن محمد بن إسحاق بن خزيمة عن أحمد بن المقدام به ببعضه.
ورواه أحمد ٥ / ١٩٧، وعبد بن حميد (٢٠٧)، وأبو داود الطيالسي (٩٧٩)، وابن حبان ٨ / ١٢١، والحاكم ٢ / ٤٤٤، بإسنادهم إلى قتادة به.

(٥) كان أبو القاسم ابن بندار دينوري الأصل، نزل بغداد واستوطنها، وكان شيخاً جليلاً عالماً مسنداً، انظر: السير ٢٠ / ٥٠٥، وتاريخ الإسلام ص٢٥٥، ويضاف إلى المصادر الموجودة في حاشيتهما: المشيخة البغدادية (الشيخ الأول).

(الشيخ الثامن)

٢٩ - أخبرنا أبو محمد عبد الله بن منصور بن هبة الله الموصلي [قراءة عليه وأنا أسمع في يوم السبت ثاني شهر رمضان من] سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبو عبد الله النعالي، أخبرنا أبو عمر بن مهدي، حدثنا المحاملي، حدثنا يوسف بن موسى القطان، حدثنا جرير(١)، عن عبد الله بن يزيد [الصُّهْبَاني](٢)، عن كُمَيْل(٣)، قال: قال عمر بن الخطاب:

كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعه أبو بكر ومن شاء الله عز وجل، فمررنا بعبد الله بن مسعود وهو يصلي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من هذا الذي يقرأ؟ فقيل له: هو عبد الله بن أم عبد، فقال: إن عبد الله يقرأ القرآن غضاً كما أنزل، فأثنى عبد الله على ربه وحمد كأحسن ما أثنى عبد على ربه وحمده، ثم سأله فأخفى المسألة، وسأله كأحسن ما سأل عبد ربه عز وجل، ثم قال: اللهم إني أسألك إيماناً لا يرتد، ونعيماً لا ينفد، ومرافقة محمد صلى الله عليه وسلم في أعلى عليين[٨أ] في جنانه جنان الخلد. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سل تعطه. سل تعطه، فانطلقت لأبشره، فوجدت أبا بكر قد سبقني، وكان سباقاً بالخيرات رضي الله عنه(٤).

٣٠ - وبه، قال المَحَاملي: [ ](٥) أخبرنا معمر، أخبرنا ثُمَامة [بن عبد الله بن أنس](٦): أن حرام بن مِلْحَان - وهو خال أنس بن مالك - طُعِنَ في وقعة [بئر معونة](٧)،

---

(١) هو جرير بن عبد الحميد.

(٢) جاء في الأصل: الأصبهاني، وهو خطأ، والتصويب من (م) ومن مصادر ترجمته، والصهباني -بضم الصاد وسكون الهاء وفتح الباء- هذه النسبة إلى بطن من النخع، وعبد الله بن يزيد كوفي ثقة، وليس له رواية في الكتب الستة. انظر: تهذيب الكمال ١٦ / ٣١٠، والأنساب ٣ / ٥٦٩.

(٣) هو كميل بن زياد النخعي، وهو تابعي ثقة، روى له النسائي في عمل اليوم والليلة.

(٤) إسناده حسن. رواه الطبراني في المعجم الكبير ٩ / ٦٤، والحاكم في المستدرك ٢ / ٢٢٧، من طريق إبراهيم عن علقمة عن عمر به. وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ١٣ / ٤٦٣، وعزاه لابن عساكر. ورواه أحمد ١ / ٤٤٥، و ٤٥٤، وأبو يعلى ١ / ٢٦، و ٢٧، والطبراني في المعجم الكبير ٩ / ٦٢، و ٦٣، والبيهقي في الدعوات الكبير ١ / ١٤٩، من طرق عن عبد الله بن مسعود، وإسناده حسن.

(٥) جاء في الأصل و (م): قال المحاملي: أخبرنا معمر، وهو خطأ فاحش من الناسخ، والإسناد فيه انقطاع ظاهر.

(٦) هو ثمامة بن عبد الله بن أنس بن مالك الأنصاري البصري، قاضيها.

(٧) جاء في الأصل و (م): وقعة حنين، وهو خطأ، والصواب ما أثبته، قال ابن حجر في الإصابة في ترجمة حرام بن ملحان ٢ / ٤٧: اتفق أهل المغازي على أنه استشهد يوم بئر معونة.

فتلقى دَمَهُ بكفه، ثم نضح على رأسه ووجهه، ثم قال: فزت وربِّ الكعبة(١).

٣١ - وبه، حدثنا يوسف بن موسى القطان، حدثنا يحيى(٢)، أخبرنا حماد بن سلمة، حدثنا قيس بن [سعد](٣)، عن محمد التيمي(٤)، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، قال:

قدمت الشام، فلقيت كعباً(٥)، وكان يحدثني عن التوراة، وأحدثه عن النبي صلى الله عليه وسلم، حتى انتهينا إلى ذكر الجمعة، فحدثته، فقلت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **إن في الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله عز وجل خيراً إلا أعطاه إياه.**

قال كعب: صدق الله ورسوله، في كل سنة مرة. قال: فقلت: لا، قال: فنظر، ثم قال: في كل شهر مرة، قلت: لا. فنظر، ثم قال: في كل جمعة مرة، قال: قلت: نعم، ثم قال: أتدرَي ما هو؟ قال: قلت: ما هو؟ قال: فيه خلق آدم عليه السلام، وفيه تقوم الساعة والخلائق مصيخة(٦) - إلا الثقلين خشية يوم القيامة(٧).

قال: فقدمت المدينة، فلقيت عبد الله بن سلام، فأخبرته بقول كعب، فقال: كذب كعب(٨)، فقلت: إنه رجع، فقال: في كل سنة مرة، فقال: كذب، فقلت: إنه رجع فقال: في كل شهر مرة، فقال: كذب، فقلت: إنه رجع فقال: في كل جمعة مرة، فقال: صدق. ثم

(١) إسناده ضعيف، لانقطاعه، ولكن الحديث صحيح مشهور من وجه آخر.
فقد رواه البخاري ٧ / ٣٧٨ من طريق ابن المبارك عن معمر عن ثمامة عن أنس، قال: فذكره.

(٢) هو يحيى بن ضريس البجلي، وهو ثقة، روى له مسلم والترمذي.

(٣) جاء في الأصل: سعيد، وهو خطأ، وقيس بن سعد هو المكي الحبشي، وهو ثقة، روى له الستة إلا الترمذي.

(٤) هو محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي المدني، وهو ثقة ثبت، من رواة الستة وغيرها.

(٥) هو كعب بن ماتع الحميري اليماني، المشهور بكعب الأحبار، كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وقدم المدينة في أيام عمر رضي الله عنه، فجالس الصحابة، وكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية، وقال الذهبي في السير ٣ / ٤٨٩: وكان حسن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء. سكن الشام بأخرة، وكان يغزو مع الصحابة، توفي بحمص ذاهباً للغزو في أواخر خلافة عثمان.

(٦) أي: مستمعة ومنتظرة لقيام الساعة.

(٧) أي: خوفاً من قيام الساعة، وفيه أن البهائم تعلم أن القيامة تقوم يوم الجمعة.

(٨) أي أخطأ في إخباره، وأنه أخبر خلاف الواقع، وكان أهل الحجاز يطلقون الكذب ويريدون الخطأ كما قال ابن حبان في الثقات ٦ / ١١٤، وأيده الحافظ ابن حجر في هدي الساري ص٤٢٧ في ترجمة عكرمة مولى ابن عباس.

قال: أتدري أي ساعة[٨ب] هي؟ فقلت: لا، وتهالكت عليه أخبرني أخبرني، فقال: ما بين العصر والمغرب، قال: قلت: وكيف ولا صلاة؟! قال: أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **لا يزال العبد في صلاة ما دام جالساً ينتظر الصلاة**(١).

توفي [أبو محمد] بن الموصلي في مستهل جمادى الأولى، من سنة سبع وستين وخمسمائة، وكان مولده سنة ثمان وثمانين [وأربعمائة](٢).

(الشيخ التاسع)

٣٢ ـ أخبرنا الشيخ أبو المعمر عبد الله بن سعد بن الحسن بن الهاطرا، قراءة عليه وأنا أسمع، في يوم السبت ثاني شهر رمضان سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبو عبدالله النعالي، أخبرنا أبو عمر الفارسي، حدثنا المحاملي، حدثنا يوسف بن موسى القطان، حدثنا جرير، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن زيد بن خالد الجهني، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة.**

فكان زيد يضع السواك منه موضع القلم من أذن الكاتب، لا يقوم لصلاة إلا استنّ، ثم يصلي(٣).

٣٣ ـ وبه، حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا عبد الله بن نمير، عن الحجاج(٤)، عن الزهري، عن أيوب بن بشير(٥)، فذكر، قال ابن نمير: عن حكيم بن حزام، قال: **قلت**:

---

(١) الحديث صحيح. رواه أحمد ٥/٤٥٣، عن عفان عن حماد بن سلمة به.
ورواه مالك (٨٨)، وأبو داود (١٠٤٦)، والترمذي (٤٩١)، والنسائي ٣/١١٣، وأحمد ٢/٤٨٦، و ٥/٤٥١، كلهم بإسنادهم إلى محمد بن إبراهيم التيمي به.

(٢) كان أبو محمد الموصلي شيخاً صالحاً ثقة، انظر: مشيخة ابن عساكر ١/٤٨٧، والسير ٢٠/٥٢٩، وتاريخ الإسلام ص٢٧٢، وذيل التقييد ٢/٤٦٨، وشذرات الذهب ٦/٣٦٨، والمشيخة البغدادية ـ تخريج البرزالي (الشيخ السابع عشر).

(٣) إسناده صحيح. رواه أبو داود (٤٧)، والترمذي (٢٣)، وأحمد ٤/١١٤، و ١١٦، من طرق إلى محمد بن إسحاق به. وقد توبع ابن إسحاق في روايته، إذ رواه حرب بن شداد عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة به.

(٤) هو الحجاج بن أرطاة.

(٥) هو أيوب بن بشير بن سعد أبو سليمان المدني، له رؤية، ووثقه أبو داود، روى له البخاري في الأدب المفرد وأبو داود والترمذي.

يا رسول الله، أي الصدقة أفضل؟ قال: الصدقة على ذي الرحم الكاشح(١).

٣٤ – وبه، حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، حدثنا ابن علية، حدثنا معمر، عن فراس(٢)، عن الشعبي، عن أبي بردة، عن أبي موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: رجل آمن بالكتاب الأول والكتاب الآخر، ورجل كانت له أَمَةٌ فأدّبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها فتزوج [٩أ] بها، وعبد مملوك أحسن عبادة ربه، ونصح لسيده**(٣).

توفي أبو المعمر [بن الهاطرا في يوم الأربعاء تاسع عشر] في رجب سنة ستين وخمسمائة(٤).

(الشيخ العاشر)

٣٥ – أخبرنا أبو بكر سلامة بن أحمد بن عبد الملك بن الصدر [قراءة عليه وأنا أسمع] في جمادى الآخرة، سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبو الخطاب نصر بن أحمد بن البطر [الفارسي]، أخبرنا أبو الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن رزقويه(٥)، في سنة إحدى عشرة وأربعمائة، أخبرنا أبو علي إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الصفار(٦) [قراءة

---

(١) إسناده حسن. رواه أحمد ٣/٤٠٢، والدارمي (١٦٨٦)، من طريق سفيان بن حسين عن الزهري به.
وللحديث شواهد عن بعض الصحابة، منهم: أبو أيوب الأنصاري، وأم كلثوم بنت عقبة، وغيرهما. انظر: الوجادات في مسند الإمام أحمد ص١٠٤–١٠٥.
والكَاشح: قال ابن الأثير في النهاية ٤/١٧٥: هو العدو الذي يضمر عداوته ويطوي عليها كشحه، أي باطنه.

(٢) هو فراس بن يحيى الهمداني الخارفي، أبو يحيى الكوفي المُكَتِّب.

(٣) الحديث صحيح. رواه أحمد ٤/٤٠٥، والطحاوي في مشكل الآثار (١٩٧٣)، وحمزة السهمي في تاريخ جرجان (٥٤٨)، والخطيب البغدادي في تاريخه ٦/٢٢٩، من طريق ابن علية به.
ورواه البخاري ١/١٩٠، ومسلم (١٥٤)، والدارمي (٢٢٩٠) بإسنادهم إلى صالح بن حي عن الشعبي به.

(٤) كان أبو المعمر شيخاً ثقة مقرئاً، وهو بغدادي من باب الأزج. انظر: السير ٢٠/٤٣٨، وتاريخ الإسلام ص٣٠٥.

(٥) هو أبو الحسن البغدادي، الإمام المحدث المتقن، تقدمت ترجمته في الحديث رقم (٨).

(٦) الصفار – بفتح الصاد وتشديد الفاء – هذه النسبة تقال لمن يبيع الأواني الصفرية، وكان أبو علي من كبار علماء بغداد، وكان محدثاً ثقة أديباً، توفي ٣٤١. انظر: السير ١٥/٤٤٠، والأنساب ٣/٥٤٦.

عليه]، حدثنا محمد بن سنان بن يزيد المقرئ البصري[١]، حدثنا بشر بن عمر[٢]، حدثنا ليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن سعيد بن يزيد[٣] سمعه يقول: **إن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أوصني؟ قال: أوصيك أن تستحي من الله عز وجل كما تستحي رجلاً من صالحي قومك**[٤].

٣٦ - وبه، قال محمد بن سنان: حدثنا أبو عاصم، عن سفيان، عن إسماعيل، عن قيس بن أبي حازم، عن المستورد الفهري، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: **ما الدنيا في الآخرة إلا كما يدخل أحدكم يده في اليم، ثم يخرجها فلا ترجع إليه شيئاً**[٥].

٣٧ - وبه، حدثنا محمد، حدثنا محبوب بن الحسن[٦]، عن أبان[٧]، عن أنس، عن ربيعة بن وقاص: عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **ثلاثة مواطن لا ترد فيها دعوة: رجل يكون في برية حيث لا يراه أحد فيقوم يصلي، فيقول الله عز وجل: أرى عبدي هذا يعلم أن له رباً يغفر الذنوب، فانظروا ما يطلب؟ فتقول الملائكة: أي رب، رضاك ومغفرتك، قال: فيقول الله تبارك وتعالى: اشهدوا أني قد غفرت له.**

---

(١) هو القزاز، نزيل بغداد، وهو متكلم فيه، وقد اتهمه غير واحد من المحدثين، وليس له رواية في الكتب الستة. انظر: تهذيب الكمال ٢٥/٣٢٣.

(٢) هو أبو محمد الزهراني البصري، وهو ثقة، روى له الستة.

(٣) ذكره بعضهم في الصحابة، إلا أن الحافظ ابن حجر نفى صحبته، وذكر الدليل على ذلك، انظر: الإصابة ٣/١١٨.

(٤) إسناده ضعيف جداً. رواه محمد بن سنان في حديثه (ق٢ب) عن بشر بن عمر به.

ولكن الحديث له طريق آخر برواة ثقات، فقد رواه الخرائطي في مكارم الأخلاق ١/٢٩١، وأبو عروبة الحراني في الطبقات (المنتقى) ص٥٩، والطبراني في المعجم الكبير ٦/٦٩-٧٠، وأبو عبد الرحمن السلمي في أدب الصحبة (٢٥)، والبيهقي في شعب الإيمان ١٣/٤٢٤، كلهم بإسنادهم إلى الليث بن سعد به.

(٥) إسناده ضعيف جداً، كسابقه. رواه القزاز في حديثه (ق٣أ) عن أبي عاصم الضحاك بن مخلد به.

ولكن الحديث صحيح من وجه آخر، فقد رواه مسلم (٢٨٥٨)، والترمذي (٢٣٢٣)، وابن ماجه (٤١٠٨)، وأحمد ٤/٢٢٨، و ٢٢٩، من طريق إسماعيل بن أبي خالد عن قيس به. وفي الطبعة الجديدة للمسند ٢٩/٥٣٥ مصادر كثيرة أخرجت الحديث.

(٦) هو محمد بن الحسن بن هلال البصري، ومحبوب لقب له، وهو صدوق يخطئ، روى له البخاري مقروناً والترمذي.

(٧) هو أبان بن أبي عياش، وهو متروك الحديث، روى له أبو داود.

ورجل [٩ب] يقوم من الليل، فيقول الله عز وجل: أليس قد جعلت الليل سكناً والنوم سباتاً، فقام عبدي هذا يصلي ويعلم أن له رباً، قال: فيقول الله عز وجل لملائكته: انظروا ما يطلب عبدي هذا؟ فتقول الملائكة: يا رب رضاك ومغفرتك، قال: فيقول الله عز وجل: اشهدوا أني قد غفرت له.

ورجل تكون معه فئة، فيفر عنه أصحابه ويلبث هو مكانه، قال: فيقول تعالى لملائكته: انظروا ما يطلب عبدي هذا؟ فتقول الملائكة: يا رب بذل مهجة نفسه لك يطلب رضاك، فيقول عز وجل: اشهدوا أني قد غفرت له(١).

توفي سلامة في ثامن ربيع الأول، ودفن من الغد سنة ثمان وخمسين [وخمسمائة](٢).

(الشيخ الحادي عشر)

٣٨ - أخبرنا الشيخ العالم أبو [الحجاج](٣) يوسف بن محمد بن مقلد الدمشقي [قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الخميس عاشر ذي الحجة] سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا أبو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحامي، أخبرنا أبو سعد الكنجروذي(٤)، أخبرنا أبو عمرو بن حمدان(٥)، أخبرنا أبو يعلى الموصلي، حدثنا أبو خيثمة زهير بن حرب، حدثنا أحمد بن إسحاق(٦)، حدثنا عزرة بن قيس(٧)، حدثتني أم الفيض(٨)، قالت: سمعت ابن مسعود،

(١) إسناده ضعيف جداً. رواه أبو نعيم في معرفة الصحابة ٢ / ١١٠٢، عن ابن رزقويه عن إسماعيل الصفار به.

وذكره ابن الأثير في أسد الغابة ٢ / ٢١٨، وابن حجر في الإصابة ٢ / ٤٧٧، وضعفا إسناده.

(٢) وكان أبو بكر من شيوخ بغداد الثقات. انظر: السير ٢٠ / ٣٧٧، وتاريخ الإسلام ص٢٤٨، والمختصر المحتاج إليه ص١٩٧.

(٣) جاء في الأصل و (م): أبو الفتح، وهو خطأ.

(٤) الكنجروذي - بفتح الكاف وسكون النون وفتح الجيم وضم الراء - هذه النسبة إلى كنجروذ، وهي قرية من قرى نيسابور، وكان أبو سعد - واسمه: محمد بن عبد الرحمن بن محمد النيسابوري - إماماً عالماً أديباً مسنداً، توفي سنة ٤٥٣. انظر: السير ١٨ / ١٠١، والأنساب ٥ / ١٠٠.

(٥) هو محمد بن أحمد بن حمدان الإمام المحدث الفقيه مسند خراسان، توفي في حدود سنة ٣٧٦. انظر: السير ١٦ / ٣٥٦.

(٦) هو أحمد بن إسحاق بن زيد الحضرمي مولاهم أبو إسحاق البصري، وهو ثقة، روى له مسلم وأصحاب السنن إلا ابن ماجه.

(٧) هو عزرة بن قيس اليحمَدي البصري، وهو ضعيف الحديث. انظر: لسان الميزان ٤ / ١٦٦.

(٨) هي مولاة عبد الملك بن مروان، وهي مجهولة، ذكرها الخطيب في المتفق والمفترق في ترجمة عزرة، وهي مذكورة أيضاً في الجرح والتعديل ٧ / ٢١، ولسان الميزان ٤ / ١٦٦.

يقول:

عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قال ليلة عرفة هذه العشر كلمات ألف مرة لم يسأل الله عز وجل شيئاً إلا أعطاه إياه إلا قطيعة رحم، أو مأثم: سبحان الذي في السماء عرشه، سبحان الذي في الأرض موطئه، سبحان الذي في البحر سبيله، سبحان الذي في النار سلطانه، سبحان الذي في الجنة رحمته، سبحان الذي في القبور قضاؤه، سبحان الذي في الهواء روحه، سبحان الذي[١٠أ]رفع السماء، سبحان الذي وضع الأرض، سبحان الذي لا منجا منه إلا إليه[١].

٣٩ – أخبرنا يوسف بن محمد، أخبرنا زاهر بن طاهر، أخبرنا الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري إملاء[٢]، أخبرنا أبو نعيم الإسفراييني[٣]، أخبرنا أبو عوانة[٤]، حدثنا يونس بن عبد الأعلى، وأحمد بن شيبان[٥]، قالا: حدثنا سفيان بن عيينة، عن أبي النضر[٦]، سمعت عميراً مولى أم الفضل بن عباس[٧]:

شك الناس يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم أصائم هو؟ فقالت أم الفضل: أنا أعلم لكم ذلك، فبعثت إليه بقدح من لبن فشربه[٨].

(١) إسناده ضعيف. رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده ٩/٢٦٤، عن أبي خيثمة به. وقد سقط من الإسناد (حدثنا أحمد بن إسحاق) وهو خطأ مطبعي، إذ إنه ثابت في المطالب العالية ٢/٤٢.

ورواه الخطيب البغدادي في المتفق والمفترق ٣/١٧٤٤–١٧٤٥، من طريق محمد بن عبد الله الشافعي عن إسحاق بن الحسن عن أحمد بن إسحاق به.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٣/٢٥٣، وعزاه لأبي يعلى والطبراني في المعجم الكبير، وضعفه.

(٢) هو أبو القاسم النيسابوري، الإمام الحافظ الزاهد، وهو مصنف كتاب الرسالة القشيرية في التصوف، توفي سنة ٤٦٥. انظر: السير ١٨/٢٢٧.

(٣) هو عبد الملك بن الحسن بن محمد، الإمام الحافظ مسند خراسان، حدث عن خال أبيه الحافظ أبي عوانة بمسنده، توفي سنة ٤٠٠. انظر: السير ١٧/٧١.

(٤) هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، الإمام الحافظ صاحب المسند، توفي سنة ٣١٦. انظر: السير ١٤/٤١٧.

(٥) هو أبو عبد المؤمن الرملي، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٢/٥٥، وقال: كان صدوقاً.

(٦) هو سالم أبو النضر المدني.

(٧) عمير هو ابن عبد الله المدني، وكان مولى أم الفضل بنت الحارث زوجة العباس بن عبد المطلب، وقيل: مولى ابنها عبد الله بن عباس. انظر: تهذيب الكمال ٢٢/٣٨١.

(٨) الحديث صحيح. رواه أبو عوانة في المسند ٣/١٩٧–١٩٨ (القسم المفقود) عن يونس وأحمد بن شيبان به. ورواه البخاري (١٦٦١)، ومسلم (١١٠)، وأحمد ٦/٣٣٩، من طريق سالم أبي النضر به.

قال أبو عوانة: رواه الثوري، عن أبي النضر، قال: عمير مولى أم الفضل.

٤٠ – وأخبرنا يوسف، أخبرنا زاهر، سمعت الإمام أبا القاسم القشَيري، يقول: الحاج يستحب له ترك الصوم يوم عرفة ليقوى على الدعاء، فلذلك لم يصم صلى الله عليه وسلم.

توفي القاضي أبو الحجاج بدمشق في سنة تسع وخمسين وخمسمائة[١].

(الشيخ الثاني عشر)

٤١ – أخبرنا القاضي أبو الرشيد أحمد بن محمد بن أبي القاسم الأبهري الخفيفي[٢]، قراءة عليه في يوم عيد النحر سنة ست وخمسين وخمسمائة، أخبرنا الحافظ أبو القاسم المستملي[٣] أخبرنا أبو عثمان سعيد بن محمد البَحيري[٤]، أخبرنا أبو عمرو محمد بن حمدان، حدثنا الحسن بن سفيان، حدثنا جبارة بن المغلس[٥]، حدثنا حماد بن يحيى الأبحّ، عن الحكم بن عتيبة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن علي بن أبي طالب، قال: **أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعث معي بالهدي أن أتصدق بجلودها وجلالها[٦]، ولا أعطي الجازر منها شيئاً، ومعي مائة نكرمه[٧].**

٤٢ – وأخبرنا/ القاضي أبو الرشيد، أخبرنا الحافظ أبو القاسم النيسابوري، أخبرنا الشيخ أبو سعد محمد بن عبد الرحمن الكنجروذي، أخبرنا أبو عمرو محمد بن أحمد بن حمدان، أخبرنا أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، حدثنا إبراهيم بن الحجاج السامي، حدثنا عبد القاهر بن السري السلمي، حدثنا ابن كنانة بن العباس بن مرداس

(١) كان أبو الحجاج عالماً ثقة، انظر: تاريخ الإسلام ص٢٧٩، ومختصر تاريخ دمشق لابن منظور ٢٨/ ٩١.

(٢) كان أبو الرشيد ممن نزل بغداد واستوطنها، وصحب أبا النجيب السهروردي، وكان من أعيان أصحابه، وكان زاهداً ورعاً، توفي سنة ٥٧٧. انظر: مختصر تاريخ ابن الدبيثي ص١١٩، وتاريخ الإسلام ص٢٣٣، والوافي بالوفيات ٨/ ٨١.

(٣) هو الإمام زاهر بن طاهر الشحامي النيسابوري، تقدم.

(٤) هو أبو عثمان النيسابوري، كان محدثاً ثقة جليلاً، توفي سنة ٤٥١. انظر: السير ١٨/ ١٠٣.

(٥) هو أبو محمد الكوفي، وهو ضعيف الحديث، روى عنه ابن ماجه.

(٦) جلالها – جمع أجلة – وهي ما يطرح على ظهر البعير من كساء ونحوه. انظر: مجمع بحار الأنوار ١/ ٣٧٧.

(٧) إسناده ضعيف، ولكن الحديث صحيح. رواه مسلم (١٣١٧)، وأبو داود (١٧٦٩)، وابن ماجه (٣٠٩٩)، وأحمد ١/ ٧٩، من طرق إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى به، وهناك مصادر أخرى أخرجت الحديث =

السلمي، [أن أباه](١) حدثه عن أبيه يعني العباس:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا عشية عرفة لأمته بالمغفرة والرحمة، وأكثر الدعاء، وأجابه الله تعالى: أن قد فعلت، وغفرت لأمتك، إلا ظلم بعضهم بعضاً. قال: قال: يا رب، إنك قادر أن تغفر للظالم، وتثيب المظلوم خيراً من مظلمته، فلم تكن تلك العشية إلا دعا، فلما كان من الغد دعا غداة المزدلفة، فعاد يدعو لأمته، فلم يلبث النبي صلى الله عليه وسلم أن تبسم، قال بعض أصحابه: يا رسول الله، بأبي [أنت] وأمي تبسمت في ساعة لم تكن تضحك فيها، فما أضحكك؟ أضحك الله سنك(٢)، قال: تبسمت من عدو الله إبليس حين علم أن الله عز وجل قد أجابني في أمّتي وغفر للظالم، أهوى يدعو بالويل والثبور ويحثو التراب على رأسه، وقال مرة: **فضحكت من جزعه(٣).**

(الشيخ الثالث عشر)

٤٣ – أخبرنا القاضي أبو المرجّى سالم بن عبد السلام بن علوان البوازيجي المعروف بابن الرُّبع [قراءة عليه وأنا أسمع في ذي الحجة من] سنة ست وخمسين [وخمسمائة](٤)،

= مذكورة في حاشية مسند أحمد، من الطبعة المحققة ٢ / ٣٢.

وقوله: (ومعي مائة نكرمه) أي نعطيه، والمعنى: نحن نعطيه من لحم البدن من عندنا، ويحتمل أن يكون معناه نحن نعطيه الجزارة بالدراهم من عندنا، ينظر بذل المجهود في حل أبي داود ٨ / ٣٦٧.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، واستدركته من مسند أبي يعلى.

(٢) أي أدام الله لك السرور الذي سبب ضحكك، أفاده الملا علي القاري في المرقاة شرح المشكاة ٥ / ٤٩٥.

(٣) إسناده ضعيف. فيه كنانة بن العباس بن مرداس، وهو مجهول، ولا يعرف هذا الحديث إلا من طريق عبد القاهر بن السري وهو لين الحديث.

رواه أبو يعلى الموصلي في المسند ٣ / ١٤٩، وفي كتاب المفاريد (٩٠) عن إبراهيم بن الحجاج به.

ورواه أبو داود، وابن ماجه، وعبد الله بن أحمد في زوائد المسند، وذكرت هناك من أخرجه، انظر: زوائد المسند (٧٨)، ويضاف إليه: كتاب الدعاء للمحاملي ص١٧٢، وجزء فضل عشر ذي الحجة للطبراني (٢٦).

(٤) البوازيجي – بفتح الباء والواو وكسر الزاي – هذه النسبة إلى البوازيج، وهي بلدة قديمة على دجلة قرب تكريت، وأبو المرجى ذكره ابن الدبيثي في تاريخه، وقال: صحب أبا النجيب السهروردي، وتوفي قبل الثمانين وخمسمائة، انظر: مختصر تاريخ ابن الدبيثي ص١٩٧، والأنساب ١ / ٤٠٦، ومعجم البلدان ١ / ٥٠٣، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧ / ٨٩، وتوضيح المشتبه ١ / ٦٢٩.

حدثنا أبوالقاسم، أخبرنا أبو سعد الكنجروذي، أخبرنا أبو سعيد محمد بن بشر البصري(١)، أخبرنا أبو لبيد محمد بن إدريس(٢)، أخبرنا سويد بن سعيد، حدثنا عبد الرحيم بن زيد العمي(٣)، عن أبيه، عن وهب بن منبه، عن [١١أ] معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **من أحيا الليالي الأربع وجبت له الجنة: ليلة التروية، وليلة عرفة، وليلة النحر، وليلة الفطر**(٤).

٤٤ - أخبرنا سالم، أخبرنا زاهر، أخبرنا أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، أخبرنا أبو سعد الماليني، أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن [يوسف بن] عبد الله(٥)، قال: سمعت أبا ثابت الخطاب(٦) يقول: سمعت إبراهيم بن موسى(٧)، يقول:

رأيت فتحاً الموصلي(٨) في يوم أضحى وقد شم ريح القُتَار(٩)، فدخل إلى زُقاق، وسمعته يقول: تقرب المتقربون بقربانهم وأنا أتقرب إليك بطول حزني، يا محبوب كم تتركني في أزقة الدنيا محزوناً، ثم غشي عليه وحمل، فدفناه بعد ثلاث(١٠).

---

(١) هو أبو سعيد النيسابوري البصري الأصل، كان شيخاً صالحاً مسنداً، توفي سنة ٣٧٨. انظر: السير ١٦/٤١٥.

(٢) هو أبو لبيد السرخسي، الإمام المحدث الرحال المسند، توفي سنة ٣١٣، وقد نيف على التسعين. انظر: السير ١٤/٤٦٤.

(٣) هو عبد الرحيم بن زيد بن الحواري العمي أبو زيد البصري، وهو متروك الحديث، وقد روى حديثه ابن ماجه.

(٤) إسناده متروك. رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٣/٩٣، من طريق علي بن نصير عن سويد بن سعيد الحدثاني به. وذكره الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٣/٤١٠، و ٥/٢٠٦، وعزاه للديلمي وابن النجار وابن عساكر.

(٥) هو محمد بن يوسف بن عبد الله العَطَشِي البغدادي، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه ٣/٣٩٨.

(٦) هو مشرف بن أبان البغدادي، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه ١٤/٢٢٤.

(٧) هو أبو إسحاق البغدادي، المحدث الثقة، توفي سنة ٣٠٣. انظر: السير ١٣/٢٣٤.

ملحوظة: كتب الناسخ في الأصل لحقاً، ثم قال في الحاشية: يوسف بن إبراهيم بن موسى، وهي إضافة غير صحيحة، والصواب في اسمه ما ذكرناه.

(٨) هو أبو نصر الفتح بن سعيد الموصلي، الزاهد العابد، كان من أقران بشر بن الحارث الحافي، ويقال له: فتح الصغير. توفي سنة ٢٢٠، وله ترجمة في الأربعين في شيوخ الصوفية للماليني ص١٩٩، والسير ١٠/٤٨٣.

(٩) القتار - بضم القاف وفتح التاء - ريح القدر والشواء. انظر: لسان العرب (قتر).

(١٠) رواه البيهقي في شعب الإيمان ٣/١٥٧ عن أبي سعد الماليني به. والخبر في الأربعين للماليني ص٢٠١ عن محمد بن أحمد بن يعقوب به، وهناك مصادر أخرى أخرجته ذكرتها في حاشيته.

٤٥ - أخبرنا سالم، أخبرنا زاهر، أخبرنا الإمام شيخ الإسلام إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني إجازة[١]، وأذن لي في الرواية عنه، أخبرنا أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب المفسر[٢] في كتاب عقلاء المجانين الذي صنفه، قال: وحكى أبو جعفر السياج القزويني[٣]، قال:

لقيت عُلَيَّان[٤] يوم العيد على شدة شوقي إليه، وقد قصد مقبرة، فلما توسطها رفع رأسه، وهو يقول: اللهم لك صام الصائمون، ولك قام القائمون، وقد قربوا قربانهم، ودخلوا منازلهم، وأنسوا بأهليهم، وقد قربت قرباني، فليت شعري ما صنعت في قرباني؟، اللهم أصبحت لا منزل لي، ولا عندي طعام، فاجعل قراي منك المغفرة. فلما رآني أرمقه وثب وهام على وجهه[٥].

(الشيخ الرابع عشر)

٤٦ - أخبرنا الشيخ الفقيه أبو القاسم عبد الله بن عمر[١١ب] بن محمد بن الظريف البلخي الشافعي[٦]، قراءة عليه وأنا أسمع في يوم الجمعة ثالث شوال سنة ستين وخمسمائة، أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن علي بن الإسلامي[٧]، قراءة عليه ببلخ وأنا أسمع، أخبرنا أبو عثمان سعيد بن أبي سعيد الصوفي المعروف بالعيار[٨]، أخبرنا أبو محمد عبد الله بن أحمد الصيرفي، المعروف بابن الرومي[٩]، أخبرنا أبو العباس محمد بن

(١) هو أبو عثمان النيسابوري، الإمام شيخ الإسلام، كان إماماً عالماً زاهداً، توفي سنة ٤٤٩. انظر: السير ١٨/ ٤٠.

(٢) هو أبو القاسم النيسابوري، الإمام العلامة المفسر الواعظ، توفي سنة ٤٠٦. انظر: السير ١٧/ ٢٣٧.

(٣) ذكره الرافعي في التدوين في أخبار قزوين ٢/ ٣٨٣.

(٤) وهو أبو الحسن عليان بن بدرالكوفي، أحد الصالحين، انظر أخباره في: العقد الفريد ٧/ ١٤١.

(٥) رواه النيسابوري في كتاب عقلاء المجانين ص١٦٩-١٧٠، وذكره الرافعي في التدوين ٢/ ٣٨٣.

(٦) ذكره ابن نقطة في تكملة الإكمال ٤/ ٥٤ و ٧٢، والسبكي في طبقات الشافعية ٧/ ١٢٦، وابن ناصر الدين الدمشقي في توضيح المشتبه ٦/ ٢٠-٢١.

(٧) هو أبو الحسن السجزي ثم البلخي، المعروف بالإسلامي، الإمام العلامة شيخ الحنفية، توفي سنة ٥٢٨. انظر: السير ١٩/ ٦٣٥.

(٨) هو أبو عثمان النيسابوري، الإمام العالم الزاهد، توفي سنة ٤٥٧. انظر: السير ١٨/ ٨٦.

(٩) هو أبو محمد النيسابوري الحيري، الإمام العابد الزاهد، توفي سنة ٣٩٣. انظر: السير ١٦/ ٤٧١.

إسحاق السراج[١]، حدثنا قتيبة بن سعيد البغلاني، أخبرنا أبو عوانة، عن قتادة، عن أبي المليح، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لا يقبل الله عز وجل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غُلُول**[٢].

٤٧ - أخبرنا عبد الله بن عمر، أخبرنا علي بن أحمد، أخبرنا سعيد بن أبي سعيد، أخبرنا عبد الله بن أحمد، أخبرنا محمد بن إسحاق، حدثنا قتيبة، حدثنا أبو عوانة، عن قتادة، وعبد العزيز بن صهيب، عن أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **تسحروا فإن في السحور بركة**[٣].

٤٨ - وبه، حدثنا أبو عوانة، عن أبي بشر[٤]، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أفضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل**[٥].

(الشيخ الخامس عشر وهي شيخة)

٤٩ - أخبرتنا بشارة بنت الرئيس أبي السعادات مسعود بن موهوب قراءة عليها[٦]، [وأنا أسمع في جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وخمسمائة] أخبرنا أبو عبد الله الحسين ابن علي بن أحمد البسري[٧]، أخبرنا عبد الله بن يحيى بن عبد الجبار[٨]، قرئ على

(١) هو أبو العباس النيسابوري، الإمام شيخ الإسلام، صاحب المسند، توفي سنة ٣١٣. انظر: السير ١٤/ ٣٨٨

(٢) إسناده صحيح. رواه النسائي ١/ ٨٧، عن قتيبة بن سعيد به.

ورواه أبو داود (٥٩١)، والنسائي ٥/ ٥٦، وابن ماجه (٢٧١)، وأحمد ٥/ ٧٤، بإسنادهم إلى شعبة عن قتادة به.

(٣) الحديث صحيح. رواه مسلم (١٠٩٥)، والترمذي (٧٠٨)، والنسائي ٤/ ١٤١، عن قتيبة بن سعيد به.

(٤) هو جعفر بن أبي وحشية البصري.

(٥) الحديث صحيح. رواه مسلم (١١٦٣)، وأبو داود (٢٤٢٩)، والترمذي (٤٣٨، و ٧٤٠)، والنسائي ٣/ ٢٠٦، عن قتيبة بن سعيد به.

(٦) جاء ذكر هذه الشيخة في المشيخة البغدادية، تخريج البرزالي، الشيخة رقم (٥٩) وقال: هذه الشيخة من بيت الحديث ... وكانت صالحة.

(٧) هو أبو عبد الله البغدادي، كان شيخاً صالحاً ثقة، وهو آخر من حدث عن عبد الله بن يحيى السكري، توفي سنة ٤٩٧. انظر: السير ١٩/ ١٨٥.

(٨) هو أبو محمد السكري البغدادي، الشيخ المعمَّر الثقة، سمع من إسماعيل الصفار عدة أجزاء انفرد بعلوها، توفي سنة ٤١٧. انظر: السير ١٧/ ٣٨٦.

إسماعيل بن محمد الصفار، حدثنا سعدان بن نصر[١]، حدثني موسى بن داود، عن زهير، عن يحيى بن سعيد،[١٢أ] عن نافع، عن ابن عمر:

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يُسافَر بالقرآن إلى أرض العدو، مخافة أن يناله العدو[٢].

٥٠ - وبه، حدثنا سعدان، حدثنا عبد الله بن واقد الحراني - وهو أبو قتادة[٣] - عن مسعر، عن علي بن الأقمر، عن أبي جحيفة، قال: **كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم حتى تتفطر قدماه، فقيل له: أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أكون عبداً شكوراً**[٤].

٥١ - وبه، حدثنا سعدان، حدثنا أبو معاوية، عن عاصم الأحول، عن بكر بن عبدالله المزني، عن المغيّرة بن شعبة، قال: **خطبت امرأة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنظرت إليها؟ قال: قلت: لا، قال: فانظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكم.**

قال سعدان: يعني أن يدوم بينكم[٥].

٥٢ - وبه، حدثنا سعدان، حدثنا زبيد الكندي[٦]، عن عمرو بن قيس المُلائي، عن علقمة بن مرثد، عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن عثمان بن عفان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه**[٧].

---

(١) هو أبو عثمان البغدادي، المحدث الثقة، توفي سنة ٢٦٥، وقد نيف على التسعين. انظر: السير١٢/٣٥٧.

(٢) الحديث صحيح. رواه البخاري ٦/١٣٣، ومسلم (١٨٦٩)، وأبو داود (٢٦١٠)، والنسائي في فضائل القرآن (٨٥)، وابن ماجه (٢٨٧٩)، ومالك (٢٧٧)، وأحمد ٢/٦، و ٧، و ٦٣، من طرق إلى نافع مولى ابن عمر به.

(٣) وهو متروك الحديث، وليس له رواية في الكتب الستة. انظر: تهذيب الكمال ١٦/٢٥٩.

(٤) إسناده متروك. ولكن الحديث صحيح من حديث المغيرة بن شعبة، رواه البخاري ٣/١٤، و ٨/٥٨٤، و ١١/٣٠٣، ومسلم (٢٨١٩)، والترمذي (٤١٢)، والنسائي ٣/٢١٩، وابن ماجه (١٤١٩)، وأحمد ٤/٢٥١، و ٢٥٥.

(٥) إسناده صحيح. رواه أحمد ٤/٢٤٦ عن أبي معاوية محمد بن حازم الضرير به.

ورواه الترمذي (١٠٨٧)، والنسائي ٦/٦٩، وأحمد ٤/٢٤٤، من طريق عاصم الأحول به.

(٦) لم أجد ترجمة لزبيد الكندي.

(٧) الحديث صحيح. رواه البخاري ٩/٧٤ من حديث أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان به، ورواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم، وقد ذكرت في حاشية كتاب فضائل القرآن للرازي مصادر كثيرة أخرجت الحديث، فانظره إن شئت في ص٨٣.

أحاديث ملحقة بهذه المشيخة ، وهي خمسة أحاديث ألحقت بها في ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستمائة .

(الشيخ السادس عشر)

وبه قال الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوَردي :

٥٣ - أخبرنا الحافظ أبو محمد معمر بن عبد الواحد بن الفاخر القرشي ثم الأصفهاني[١] بمكة، في الحرم الشريف بباب الندوة تجاه الكعبة المعظمة - زادها الله شرفاً - في سنة ثمان وخمسين وخمسمائة، حدثنا أبو علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحداد المقرئ الأصفهاني[٢]، حدثنا أبو نعيم أحمد بن عبد الله الناقد[٣]، حدثنا عبد الله بن جعفر[٤]، حدثنا أبو مسعود أحمد بن الفرات الرازي[٥]، حدثنا أبو بكر الحنفي[٦]، حدثنا عبد الحميد بن جعفر، عن أبيه، عن محمود بن لبيد، عن عثمان بن عفان : **عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**[٧] .

٥٤ - أخبرنا أبو أحمد معمر بن عبد الواحد، حدثنا الحسن بن أبي الخير[٨]، سنة

---

(١) الإمام الحافظ الثقة، توفي سنة ٥٦٤. السير ٢٠/٤٨٥-٤٨٧ .

(٢) كان ثقة حافظاً مقرئاً مسنداً، سمع الكثير من أبي نعيم الأصبهاني، وتوفي سنة ٥١٥، وقد قارب المئة. السير ١٩/٣٠٣-٣٠٧ .

(٣) هو الإمام الحافظ مسند الدنيا، صاحب الكتب الشهيرة، ومنها الحلية، وقد ذكرت ترجمته في مقدمة كتابه (صفة النفاق ونعت المنافقين)، توفي سنة ٤٣٠ .

(٤) هو عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس الأصبهاني، الإمام الحافظ المسند العابد، وهو آخر من حدث عن أحمد بن الفرات، توفي سنة ٣٤٦، وقد قارب المئة. السير ١٥/٥٥٣-٥٥٤ .

ملحوظة : كرر اسم عبد الله مرتين في الأصل، وقد حذفت أحدهما.

(٥) هو ابن خالد الضبي، وهو ثقة حافظ، روى عنه أبو داود .

(٦) هو عبد الكبير بن عبد المجيد البصري، وهو ثقة، روى له الستة .

(٧) الحديث صحيح. رواه أحمد ١/٧٠، والطبراني في جزء طرق حديث (من كذب علي متعمداً) ص٣٨، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢/٢٢١، بإسنادهم إلى أبي بكر الحنفي به .

(٨) هو الإمام الحداد، المتقدم ذكره.

اثنتين وخمسمائة، حدثنا أحمد بن عبد الله، حدثنا سليمان بن أحمد[١]، حدثنا إبراهيم ابن محمد بن عِرق الحمصي[٢]، حدثنا الربيع بن روح[٣]، حدثنا إسماعيل بن عياش، عن حسان بن عبد الله[٤]، عن إياس بن معاوية بن قرة[٥]، قال: سمعت عمر يقول:

سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يقول: **اللهم إني أعوذ بك من جهد البلاء وكثرة العيال، وقلة الشيء**[٦].

٥٥ - أخبرنا الحافظ أبو أحمد معمر، أخبرنا الحسن بن أحمد، أخبرنا أبو نعيم الحافظ، أخبرنا أبوالقاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، حدثنا أحمد بن حمدون الموصلي، حدثنا غُزَيل بن سنان الموصلي، حدثنا عُفَيف بن سالم[٧]، عن سفيان الثوري، عن ليث، عن عطاء، عن طاووس، عن عبد الله بن عمر [و][٨]، قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **ائتدموا ولو بالماء**[٩].

٥٦ - أخبرنا معمر بن عبد الواحد، أخبرنا أبو سعد محمد بن عبد الكريم بن

---

(١) هو الإمام الطبراني، صاحب المعاجم الثلاثة وغيرها، توفي سنة ٣٦٠، وقد ترجمت لهذا الإمام ترجمة موجزة في مقدمة كتابه (الزيادات على كتاب الجود والكرم).

(٢) ذكره الذهبي في الميزان ١/٦٣، وقال: شيخ للطبراني غير معتمد، وكذلك ذكره ابن ناصر الدين في توضيح المشتبه ٦/٢٣٦، وقال: هو العرقي - بكسر العين المهملة - نسبة إلى الجد.

(٣) هو اللاحوني الحمصي، وهو ثقة، روى له أبو داود والنسائي.

(٤) هو المزني البصري، قال الأزدي: منكر الحديث. انظر: لسان الميزان ٢/١٨٨.

(٥) هو أبو واثلة البصري القاضي، وهو تابعي ثقة، وروايته عن عمر مرسلة.

وقوله (سمعت) خطأ من الناسخ أو من أحد الرواة.

(٦) إسناده ضعيف. رواه ابن أبي الدنيا في كتاب العيال (٤٤٣) عن الحكم بن موسى عن إسماعيل بن عياش به، موقوفاً على عمر، وفيه قوله (عن عمر). ورواه حمزة السهمي في تاريخ جرجان ص١٤٠، بإسناده إلى إبراهيم النخعي عن ابن عمر به موقوفاً. ورواه الديلمي في فردوس الأخبار ٢/١٧٦ عن ابن عمر. وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ١٦/٢٨٥، وعزاه للحاكم في تاريخ نيسابور عن ابن عمر.

(٧) هو أبو عمرو الموصلي، وهو صدوق، روى له النسائي.

(٨) هذه الزيادة من معجم الطبراني، ومن مصادر تخريج الحديث، وقد سقطت من الأصل.

(٩) إسناده ضعيف. رواه الطبراني في المعجم الأوسط ٢/١٥٩، عن أحمد بن حمدون به. وقال: لم يروه عن سفيان إلا عفيف، تفرد به غزيل. ورواه تمام الرازي في الفوائد (الروض البسام ٣/١٧٩)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٧/٤٣٠، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/١٦٤-١٦٥، من طريق أحمد بن حمدون به. ورواه الخطيب في تاريخه ٧/٤٣٠، ومن طريقه ابن الجوزي في العلل، من طريق العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وقال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح، أما غزيل فرجل مجهول، والعرزمي فليس بشيء. قلت: وفيه أيضاً ليث بن أبي سليم، وقد اختلط ولم يميَّز حديثه فترك، كما يقول الحافظ ابن حجر في التقريب.

خُشَيْش[١]، وأبو القاسم علي بن أحمد بن بيان في كتابيهما[٢]، قالا: حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا إسماعيل بن محمد الصفار، حدثنا الحسن بن عرفة، حدثنا هشيم، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: **بِتُّ ذات ليلة عند خالتي ميمونة بنت الحارث، قال: فقام النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل، قال: فقمت عن يساره أصلي بصلاته، قال: فأخذ بذوابٍ كان لي أو برأسي، فأقامني عن يمينه**[٣].

٥٧ – أخبرنا معمر بن عبد الواحد القرشي، أخبرنا أحمد بن المظفر بن سوسن التمار في كتابه[٤]، أخبرنا عبد العزيز بن علي الأزجي[٥]، [حدثنا][٦] أبو محمد عبيد الله بن محمد بن سليمان المُخرِّمي[٧]، حدثنا جعفر بن أحمد بن الحسين الكرماني[٨]، حدثنا مِنْجاب بن الحارث[٩]، أخبرنا علي بن مسهر، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، قال:

أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب وهو يحلف بأبيه، فقال: **إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، ليحلف حالف بالله أو ليسكت**[١٠].

آخر المشيخة، والأحاديث الخمسة الملحقة بها.

---

(١) هو أبو سعد البغدادي، محدث صالح صدوق، توفي سنة ٥٥٢. السير ١٩/ ٢٤٠.

(٢) هو أبو القاسم البغدادي، الإمام المحدث الثقة، توفي سنة ٥١٠، وهو راوي جزء الحسن بن عرفة. انظر: السير ١٩/ ٢٥٧.

(٣) إسناده صحيح. رواه الحسن بن عرفة في جزئه (٨١) عن هشيم به. ورواه البخاري ١٠/ ٣٦٣، وأبو داود (٦١١)، وأحمد ١/ ٢١٥، عن هشيم به. وله طرق أخرى. انظر: المسند الجامع ٨/ ٥٠٤.

(٤) هو أبو بكر البغدادي، وهو محدث صدوق، توفي سنة ٥٠٣. السير ١٩/ ٢٤١–٢٤٢.

(٥) هو أبو القاسم البغدادي، الإمام المحدث الصدوق، توفي سنة ٤٤٤. انظر: السير ١/ ١٨–١٩.

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، ولا بد من إثباته.

(٧) هو أبو محمد البغدادي، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه ١٠/ ٣٦٣.

(٨) لم أعثر عليه، ولم أجد أحداً ذكره.

(٩) هو أبو محمد الكوفي، وهو ثقة، روى عنه مسلم وابن ماجه في التفسير.

(١٠) الحديث صحيح من وجه آخر. فقد رواه مسلم (١٦٤٦)، والترمذي (١٥٣٤)، وأحمد ٢/ ١٧، و ١٤٢، بإسنادهم إلى عبيد الله بن عمر العمري به. ورواه البخاري ١١/ ٥٣٠، من طريق مالك عن نافع به.

فهرس مصادر التحقيق والدراسة

- الآيات البينات في شرح وتخريج الأحاديث المسلسلات، للقاضي عبد الحفيظ الفاسي، المغرب.
- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، للبوصيري، تحقيق عادل سعد، والسيد محمود، مكتبة الرشد بالرياض.
- إتحاف السادة المتقين، للزبيدي، الطبعة الأولى بالقاهرة.
- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، للفاكهي، تحقيق ابن دهيش، مكة.
- أدب الصحبة، للسلمي، القاهرة.
- أسد الغابة، لابن الأثير، تحقيق البنا وغيره، دارالشعب، القاهرة.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر، تحقيق البجاوي،القاهرة.
- الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- الأمالي، للقاضي المحاملي، تحقيق إبراهيم القيسي، الأردن.
- الأنساب، للسمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- برنامج الوادي آشي، تحقيق الهيلة، جامعة أم القرى، بمكة.
- البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي،لأحمد بن الصديق الغماري، القاهرة.
- البغداديون أخبارهم ومجالسهم، لإبراهيم الدروبي، بغداد.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، لابن العديم، تحقيق سهيل زكار، بيروت.
- تاريخ إربل، لابن المستوفي، بغداد.
- تاريخ الإسلام، للذهبي، تحقيق عمر تدمري، بيروت.
- التاريخ الكبير، للبخاري، الطبعة الأولى بالهند.
- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، الطبعة الأولى بمصر.
- تاريخ جرجان، لحمزة السهمي، تحقيق المعلمي، عالم الكتب، بيروت.
- تاريخ دنيسر، لأبي حفص ابن اللمش، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق.
- تاريخ علماء المستنصرية، لناجي معروف، بغداد.
- تاريخ مساجد بغداد وآثارها، لمحمود شكري الألوسي، تهذيب تلميذه محمد بهجة الأثري، بغداد.
- تاريخ مكة، للأزرقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التقييد لمعرفة رواة السنن والأسانيد، لابن نقطة، دارالمعرفة، بيروت.

– تكملة الإكمال، لابن نقطة، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، بمكة.
– تلبيس إبليس، لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت.
– تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.
– توضيح المشتبه، لابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة.
– الثقات، لابن حبان، الطبعة الأولى بالهند.
– الجامع للترمذي، تحقيق أحمد شاكر وغيره، القاهرة.
– الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، الطبعة الأولى بالهند.
– جمهرة نسب قريش وأخبارها، للزبير بن بكار، تحقيق محمود شاكر، ومراجعة حمد الجاسر، الرياض.
– الحاوي للفتاوي، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت.
– حديث محمد بن سنان (مخطوط – نسخة المكتبة الظاهرية).
– حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة.
– حصول التفريج بأصول التخريج، لأحمد بن الصديق الغماري، مكتبة طبرية، الرياض.
– الحياة العلمية في العصر السلجوقي، للدكتور مريزن سعيد العسيري، مكتبة الطالب الجامعي، مكة.
– الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي، دمشق.
– الدعاء، للمحاملي، تحقيق سعيد القزقي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
– الدعوات الكبير، للبيهقي، تحقيق بدر البدر، الكويت.
– دورالحديث في العالم الإسلامي، للحسين وكاك، جامعة القرويين، المغرب.
– ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، للفاسي، تحقيق محمد صالح المراد، جامعة أم القرى بمكة.
– الرسالة المستطرفة في بيان مشهور كتب السنة المشرفة، لمحمد بن جعفر الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
– الزهد والرقائق، لابن المبارك، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
– سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة.
– سنن أبي داود، تحقيق الدعاس، حمص.
– سنن النسائي، دارالمعرفة، بيروت.
– سير أعلام النبلاء، للذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق.
- شرح السنة للبغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت.
- شرح معاني الآثار، للطحاوي، بيروت.
- شعب الإيمان، للبيهقي، الدار السلفية بالهند.
- صحيح ابن حبان، وهو الإحسان، تحقيق الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- صحيح ابن خزيمة، تحقيق الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- صحيح البخاري، طبع مع فتح الباري.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة.
- الطبقات، لأبي عروبة الحراني، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق.
- طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، تحقيق عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت.
- العبر في خبر من غبر، للذهبي، تحقيق صلاح الدين المنجد، الكويت.
- عقلاء المجانين، للنيسابوري، تحقيق أسعد، بيروت.
- عمل اليوم والليلة، للنسائي، تحقيق فاروق حمادة، المغرب.
- عوارف المعارف، للسُّهْرَوردي، دار المعرفة، بيروت.
- غريب الحديث، لأبي عبيد، تحقيق حسين شرف، القاهرة.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، لابن حجر، المكتبة السلفية، القاهرة.
- الفرق بين الفرق، للبغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- فضائل القرآن، لأبي عبيد، تحقيق أحمد عبد الواحد الخياطي، المغرب.
- فضائل القرآن، للنسائي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- فضل عشر ذي الحجة، للطبراني، تحقيق عمار سعيد، الشارقة.
- فهرس الفهارس والأثبات، لمحمد عبد الحي الكتاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، للماليني، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، للمتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- لب الألباب، للسُّهْرَوردي، بغداد.
- لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار الشعب بالقاهرة.
- المتفق والمفترق، للخطيب البغدادي، تحقيق محمد صادق أيدن، دمشق.
- مجمع بحار الأنوار، للفتني، الطبعة الأولى بالهند.
- مختصر تاريخ بغداد، لابن الدبيثي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المستدرك على الصحيحين، للحاكم، دار المعرفة، بيروت.

- المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر، لمحمود شكري الألوسي، تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري، دار العلوم بالرياض.
- مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين أسد، دار المأمون، دمشق.
- مسند أبي عوانة، القسم المفقود، طبع بالقاهرة.
- مسند الإمام أحمد، الطبعة الأولى بمصر، ورجعت أيضاً إلى الطبعة المحققة الصادرة عن مؤسسة الرسالة، بيروت.
- مسند الدارمي، تحقيق حسين أسد، دار ابن حزم، بيروت.
- مسند عبد بن حميد، تحقيق صبحي السامرائي، عالم الكتب في بيروت.
- مشكل الحديث، للطحاوي، تحقيق الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- مشيخة ابن الجوزي، تحقيق محمد محفوظ، الدار التونسية.
- مشيخة ابن عساكر، تحقيق وفاء تقي الدين، دار البشائر في دمشق.
- المشيخة البغدادية، تخريج البرزالي (مخطوط) نسخة المكتبة الظاهرية، وقد حققته، وسيطبع قريباً بعون الله وتوفيقه.
- مصنف ابن أبي شيبة، باكستان.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، لبنان.
- معجم الشيوخ الكبير، للذهبي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، الطائف.
- المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق حمدي السلفي، بغداد.
- المعجم المفهرس، للحافظ ابن حجر، تحقيق محمد شكور امرير، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- المفاريد، لأبي يعلى، تحقيق عبد الله الجديع، الرياض.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للسخاوي، مصر.
- المقصد الأرشد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لابن مفلح، تحقيق عبد الرحمن بن عثيمين، الرياض.
- مكارم الأخلاق، للخرائطي، تحقيق سعاد سليمان، القاهرة.
- موطأ مالك، رواية أبي مصعب الزهري، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق الطناحي، القاهرة.
- الوجادات في مسند الإمام أحمد، جمع وتخريج عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- الوفيات، لمحمد بن رافع السلامي، تحقيق صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

حادثة التحريم
في إطار المعالجة النبوية لمشاكل الحياة الزوجية
دراسة حديثية

د. عبدالسميع الأنيس *

التعريف بالبحث:

يقدم هذا البحث أنموذجاً من حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الزوجية، ومعالجته الحكيمة للخلافات التي تعرض للزوجين، من خلال حادثة التحريم، وقد كشف البحث عن أهمية هذه الحادثة؛ إذ تم استنباط عشرين درساً تربوياً منها، وهي دروس نافعة في فقه الأسرة المسلمة.

وقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية:

١ - الراجح في سبب نزول سورة التحريم هو: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم أَمَتَهُ مارية، وأنّ هذه الحادثة وقعت في أواخر سنة ثمان من الهجرة.

٢ - استعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بداية المشكلة مع زوجه حفصة بنت عمر أُسلوب التهدئة بأنْ حرَّم على نفسه مارية، وهو حَلّ مؤقت، وأوصاها بكتمان ذلك.

٣ - ثم استعمل أسلوب الهجر، فقد اعتزل أزواجه شهراً، وهو حل حاسم في مواجهة المشكلات التي كان آخرها إفشاء سره من قبل حفصة رضي الله عنها.

* مدرس الحديث وعلومه في كلية الشريعة والقانون بمسقط، في سلطنة عُمان، ولد سنة (١٩٦٣م)، ونال درجة الدكتوراه في الحديث وعلومه من كلية العلوم الإسلامية في جامعة بغداد، سنة(١٩٩٥م) بتقدير ممتاز، وكانت رسالته تحقيق ودراسة «الفصل للوصل المدرج في النقل» للخطيب البغدادي.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنّ القرآنَ الكريمَ قد حصرَ موضوعَ الاقتداء في شخص النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾(١).

فهو صلى الله عليه وآله وسلم القدوة والأسوة في كل ما يُهِمُّ الإنسان في حياته وشؤونه... لذلك كان صلى الله عليه وسلم هو النموذج الأوحد في الكمال الإنساني والرقي الحضاري، وتعاليمُهُ صلى الله عليه وسلم هي البوصلةُ الهاديةُ إلى الطريق المستقيم، وبها يتم التوازنُ المنشود للحياة والأحياء.

وفي هذا البحث أردتُ أن أُقدمَ نموذجاً من حياة النبي صلى الله عليه وسلم الزوجية، نتعرف من خلاله على أسلوبه صلى الله عليه وسلم في حَلِّ المشكلاتِ الزوجية، وتعامله صلى الله عليه وسلم في معالجةِ الخلافات الأُسرية.

ويأتي بحثُ هذا الموضوع في إطار الحديث عن فقهِ الأسرةِ المسلمةِ، والبحث عن مزيدٍ من الحلول للحفاظ على خصائصها وميزاتها، ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ نظامَ الأسرةِ في الإسلام ما زال محتفظاً بخصائصه ومزاياه، ولم يتصدع رغم كل محاولاتَ المسخِ والتشويهِ التي تريد لعقْد هذا النظام أن ينفرط، وأنْ تخرج الأسرة من النظام الذي أراده الله نظاماً مستقراً آمناً، يقوم بواجبه في تنشئة الأجيال المؤمنة، لتحقيق الأهداف والغايات العليا: إلى الأسرة التي تعاني من التشتت والفوضى والضياع، ومن ثم الانصياع الكامل لمخططات الشيطان، وتحقيق أهدافه للنيل من كرامة الإنسان، وتفتيت المجتمع المسلم ... ولهذا كان

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

من الضروري أن تُقدَم الحياة الزوجية للنبي صلى الله عليه وسلم بصورة معاصرة، وبلُغَة معاصرة، لتعيش الأسرة المسلمة في هذا العصر قريباً من نموذج الأسرة النبُوية، ويتم من خلالها إعادة تشكيل الأسرة المسلمة بدلاً عن تشكيلها من خلال العادات البائدة أو الأفكار الوافدة .

أمّا عن منهجي في البحث؛ فقد اتبعت فيه المنهجية القائمة على الاستقراء والتحليل والنقد والاستنتاج، وقمت بعرض الآراء المختلفة في حادثة التحريم، من حيث سببها، وزمن وقوعها، وناقشت الأدلة المتوفرة عنها، ورجّحت ما رأيته راجحاً حسب ما يقتضيه النظر العلمي، مع الرجوع إلى المراجع الأصلية، وتوثيق النصوص ولا سيما النبوية منها حسب الطريقة العلمية في ذلك .

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنني لم أطّلع على بحث مستقل عن الموضوع الذي أكتب فيه[1]، إنما هناك دراسات جزئية متفرقة في ثنايا كتب التفسير، وشروح الحديث، وقد قمت بمراجعتها، والاعتماد على ما صحّ منها .

وأما خطة البحث؛ فقد اشتملت على مقدمة، ومبحثين :

المقدمة : بينت فيها أهمية البحث، وسبب اختياره .

المبحث الأول : سبب حادثة التحريم .

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب .

المطلب الأول : تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية، وفيه أربع مسائل :

المسألة الأولى : بيان هذا القول بصورة إجمالية .

المسألة الثانية : ذكر القائلين به من العلماء، والمرجحين له .

---

(١) ثم رأيت للأستاذ الدكتور عويد بن عياد المطرفي كتاباً تناول فيه بحث هذه المسألة وهو «آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد» ص٢٦٣-٢٧٩، فجزاه الله خيراً.

المسألة الثالثة: أدلة أصحاب القول الأول ومناقشتها.

المسألة الرابعة: نتائج دراسة حديث ابن عباس عن عمر، وإثبات أن اعتزاله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه شهراً، كان بعد حادثة التحريم.

المطلب الثاني: شربه صلى الله عليه وآله وسلم العسل عند إحدى زوجاته، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ذكرُ القائلين به من العلماء، والمرجحين له.

المسألة الثانية: أدلة أصحاب القول الثاني.

المسألة الثالثة: مناقشة أدلتهم.

المطلب الثالث: القول الراجح.

المطلب الرابع: زمن وقوعها.

المبحث الثاني: الدروس المستفادة من حادثة التحريم.

* * *

المبحث الأول: سبب حادثة التحريم

تمهيد:

١ ـ الآيات الواردة في حادثة التحريم:

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝٢ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ۝٣ إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ۝٤ عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾(١).

٢ ـ التفسير الإجمالي لها:

١ ـ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**: اختلف في سبب التحريم هل هو تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم ما رية كما ذهب إلى ذلك أكثر المفسرين ورجحه الحافظ ابن حجر، أم هو تحريمه شرب العسل على خلاف بين العلماء في ذلك، مما ستأتي مناقشته في هذا البحث. ومعنى التحريم هنا: الامتناع.

٢ ـ **قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُم**: أي: شرع لكم تحليل أيمانكم، وقد بيّن لكم ذلك في سورة المائدة، وتحلة: أصلها تحللة فأدغمت. فكأن اليمين عقد، والكفارة حل؛ لأنها تحل للحالف ما حرمه على نفسه.

٣ ـ **وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا**: قال أكثر المفسرين: هي حفصة، والحديث هو: تحريم مارية وهو الراجح، أو شرب العسل.

ـ **فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ**: أي أخبرت به غيرها.

ـ **وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ**: أي أطلع الله نبيه على ذلك الواقع منها من الإخبار لغيرها.

---

(١) سورة التحريم: الآيات من ١ إلى ٥.

٤ ـ **إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ** : الخطاب لعائشة وحفصة.

ـ **فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**: «صغت» بمعنى عدلت ومالت عن الحق، وهو أنهما أحبتا ما كره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو إفشاء السر، وقيل: المعنى إن تتوبا إلى الله فقد مالت قلوبكما إلى التوبة.

ـ **وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ** : أي تتظاهرا، والمراد بالتظاهر: التعاضد والتعاون.

والمعنى: فإن تتعاونا عليه صلى الله عليه وآله وسلم بما يسوؤه من الإفراط في الغيرة وإفشاء سره، فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين، والملائكة بعد ذلك ظهير.

٥ ـ **عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ** : عسى في كلامه تعالى للوجوب، لكن الوجوب هنا إنما هو بعد تحقق الشرط، وتقدير ذلك: إن طلقكن فعسى ربه أن يبدله أزواجاً خيراً منكن، وقد علم الله سبحانه أنه لا يطلقهن، ولكن أخبر عن قدرته على أنه إن وقع منه الطلاق أبدله خيراً منهن تخويفاً لهن(١) .



(١) فتح القدير للشوكاني ٥/٢٤٩. وروح المعاني للآلوسي ٢٨/١٥٧. وما ذكرته تفسير إجمالي لهذه الآيات، وأما التفصيل فإن البحث قد تكفل بذلك، لا سيما الدروس المستفادة من حادثة التحريم.

المطلب الأول: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: بيان هذا القول بصورة إجمالية:

كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمة، هي مارية القبطية، أم ولده إبراهيم، ومارية هذه كان قد أهداها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المقوقس صاحب الإسكندرية بمصر، في سنة سبع للهجرة(١) وأرسلها له مع هدايا أخرى بواسطة سفيره الصحابي الجليل حاطب بن أبي بلتعة(٢).

وقد أسلمت عندما عرض عليها حاطب الإسلام، ورغّبها فيه.

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أرسل سفيره المذكور إلى المقوقس في خطة عامة، ابتدأها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد صلح الحديبية، وكان يهدف من ورائها الاتصال بملوك وأمراء عصره، ودعوتهم إلى الإسلام.

---

(١) انظر طبقات ابن سعد ٨/٢١٢، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٤/٤٠٥.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنني نقلت بعض الروايات من طبقات ابن سعد، وفي سندها الواقدي، وهو معروف بضعفه، لكن يشفع لي أنني لم أعتمد على أي شيء من رواياته فيما يستنبط منه حكم شرعي، وإنما في بعض الأمور التاريخية، ومع ذلك فإنني سأورد خلاصة ما قيل في الواقدي، للاستفادة من ذلك عند معالجة مثل هذه المواضيع:

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٩/٤٦٩: وقد تقرر أن الواقدي ضعيف، يحتاج إليه في الغزوات والتاريخ. ونورد آثاره من غير احتجاج، أما في الفرائض فلا ينبغي أن يذكر .. مع أن وزنه عندي أنه مع ضعفه يكتب حديثه ويروى؛ لأنه لا أتهمه بالوضع، كما أنه لا عبرة بتوثيق من وثقه كيزيد، وأبي عبيد، والصاغاني، والحربي، ومعن، وتمام عشرة محدثين؛ إذ قد انعقد الإجماع على أنه ليس بحجة، وأن حديثه في عداد الواهي..

لكنه قال في مكان آخر ٩/٤٦٤: «.. وما ذاك إلا لوهن الواقدي عند العلماء، ويقولون: إن ما رواه عنه كاتبه في الطبقات هو أمثل قليلاً من رواية الغير عنه».

وقال عند تلميذه ابن سعد في الطبقات ٧/٧٧: وكان عالماً بالمغازي واختلاف الناس وأحاديثهم.

(٢) هو من مشاهير المهاجرين، شهد بدراً والمشاهد، وكان رسول النبي صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس صاحب مصر، مات سنة ثلاثين من الهجرة، انظر سير أعلام النبلاء ٢/٤٥.

وكانت مارية امرأة جميلة، تقول السيدة عائشة: ما عزت عليَّ امرأة إلا دون ما عزت عليَّ مارية، وذلك أنها كانت جميلة جعدة، فأُعجب بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان أنزلها أولَّ ما قُدِم بها في بيت لحارثة بن النعمان[١]، فكانت جارتنا، فكان عامة الليل والنهار عندها، حتى فزعنا لها[٢]، فجزعت، فحولها إلى العالية[٣] فكان ذلك أشدّ علينا.

ويبدو من هذا النص أنَّ هناك تدبيراً من قبل أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد حصل تجاه هذه الأمة التي دخلت بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً، يدل على ذلك قول السيدة عائشة: «حتى فزعنا لها»[٤] ولا شك أن ذلك كان بدافع الغيرة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحبهن له.

وحدث أن ذهبت حفصة يوماً إلى بيت أبيها، فأرسل النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى جاريته، فظلت معه في بيت حفصة، فلما رجعت ووجدت عنده مارية، قالت: يا نبي

---

(١) من أصحاب رسول الله الأجلاء، شهد بدراً والمشاهد، وكان ديناً خيراً، براً بامه، وكانت له منازل قرب منازل النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فكان كلما أحدث رسول الله أهلاً تحول له حارثة عن منزل، حتى قال: لقد استحييت من حارثة، مما يتحول لنا عن منازله. انظر طبقات ابن سعد ٣/٤٨٨ وسير أعلام النبلاء ٢/٣٨٠.

(٢) يبدو لي أن مكثه صلى الله عليه وسلم عند مارية المعبر عنه بقول عائشة رضي الله عنها: فكان عامة الليل والنهار عندها: هو بداية تسريه بمارية ضمن السنة، كما جاء عن أنس: «أنه إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً، ثم قسم» رواه البخاري برقم (٥٢١٤). والأمة والحرة في هذا سواء. انظر المغني لابن قدامة ٧/٣٦ فما بعدها، وفتح الباري ٩/٣١٦.

(٣) انظر طبقات ابن سعد ٨/٢١٢ من طريق عمرة عن عائشة، والإصابة لابن حجر ٤/٤٠٥.

(٤) في المعجم الوسيط: فزع فلان: تقبض ونفر من شيء مخيف. وفزع: خاف وذعر، وفزع إليه: لجأ واستغاث. وعليه فمعنى قولها: «حتى فزعنا لها» أي لجأ بعضنا إلى بعض، واستغاث خائفات من هذا الأمر المخيف الذي نزل بنا.

الله لقد جئت إلي شيئاً ما جئت إلى أحد من أزواجك بمثله في يومي[١]، وفي دوري، وعلى فراشي! قال: ألا ترضين أن أُحرمها فلا أقربها؟ قالت: بلى. فحرمها وقال: لا تذكري ذلك لأحد. فذكرته لعائشة...»[٢] وكانت عائشة وحفصة متظاهرتين على نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فانطلقت حفصة إلى عائشة، فقالت لها: أبشري، إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرّم عليه وليدته .فاظهره الله عليه، وأنزل الله: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...﴾»[٣].

«فاعتزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه من أجل ذلك الحديث، حين أفشته حفصة إلى عائشة، تسعاً وعشرين ليلة، وكان قال: ما أنا بداخل عليهن شهراً، من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله...»[٤].

وفي رواية أخرى: «وكان أقسم أن لا يدخل عليهن شهراً من شدة موجدته عليهن حتى عاتبه الله عز وجل»[٥]. فهل يا ترى كان اعتزال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل نزول آيات العتاب في سورة التحريم أم بعده؟

يفهم من قوله: «.. حين عاتبه الله» في الرواية الأولى: أن اعتزاله كان بعد نزول آيات العتاب.

---

(١) أي يوم حفصة، وهي هكذا في الروايات التي جاءت عن عروة بن الزبير، ومحمد بن جبير بن مطعم، والقاسم بن محمد، كما في طبقات ابن سعد ٨/١٨٧.

وجاء في رواية شعبة عن ابن عباس: أنه جاءها في يوم عائشة، كما في الطبقات أيضاً، وهي رواية ضعيفة لضعف شعبة مولى ابن عباس، كما في تحرير التقريب ٢/١١٥ واعتمدها ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير ٨/٣٠٣.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٢/١٤٩ من رواية محمد بن إسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن عمر.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٨/١٨٧ عن عروة بن الزبير، وستأتي الروايات الصحيحة التي تؤيد ذلك عند ذكر أدلة أصحاب القول الأول.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥١٩١).

(٥) رواه أحمد في مسنده برقم (٢٢٢)، ومسلم من طريق معمر برقم (١٤٧٩) (٣٤).

ويفهم من قوله « .. حتى عاتبه الله عز وجل» في الرواية الثانية: أن اعتزاله كان قبل نزول آيات العتاب.

والراجح عندي: أن اعتزاله صلى الله عليه وآله وسلم كان بعد أن أطلعه الله على إفشاء الحديث من حفصة، وأن نزول الآيات كان بعد اعتزاله صلى الله عليه وآله وسلم، تعليقاً على الحادثة كلها، يدل على ذلك الآيات التي وردت في سورة التحريم، ومنها قوله تعالى: ﴿وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأطلعه الله عليه﴾ فالآية تحكي قصة إطلاع الله له على الحديث، فلا بدّ أن يكون نزولها متأخراً.

وقد يقال هنا: هل خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تصرفه المذكور مع جاريته مارية عن العدل في القسم بين أزواجه، حتى اضطر إلى تحريم مارية إرضاءاً لزوجه الكريمة حفصة بنت عمر رضي الله عنهما؟

والجواب: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تصرفه المذكور لم يخرج عن العدل في القسم بين أزواجه. ودخولُهُ على نسائه، وطوافه عليهن في النهار أمرٌ معروف من سيرته في حياته الزوجية، يدل عليه ما جاء عن عائشة قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يفضل بعضنا على بعض في القسم من مكثه عندنا، وكان قلّ يوم إلا وهو يطوف علينا جميعاً، فيدنو من كل امرأة من غير مسيس، حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها...»[١]، وإنما تصرفه المذكور من كريم أخلاقه في تعامله مع زوجاته، وأما فيما يتعلق بالأمة فإنه لا قسم على الرجل في ملك يمينه، فمن كان له نساء وإماء، فله الدخول على الإماء كيف يشاء، والاستمتاع بهن إن شاء كالنساء، وإن شاء أقل، وإن شاء أكثر. قال ابن قدامة رحمه الله: «وقد كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم مارية القبطية، وريحانة فلم يكن يقسم لهما»[٢].

---

(١) رواه أبو داود في سننه برقم (٢١٣٥) كتاب النكاح، باب القسم بين النساء.

(٢) انظر المغني ٧/٣٦ فما بعدها.

المسألة الثانية: أصحاب هذا القول:

وممن قال بهذا القول بصورة عامة من العلماء: عائشة، وأم سلمة، وعُمر، وابن عمر، وابن عباس، وأنس، وأبو هريرة، وزيد بن أسلم، وقتادة، والشعبي، والحسن البصري، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم، والضحاك بن مزاحم، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعطاء، ومسروق، ومقاتل، ومحمد بن جبير بن مطعم، والأكثرون. وذكره عامة المفسرين، وهو قول أكثرهم(١).

---

(١) انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ٨/١٨٢-١٨٨ ولم يذكر غيره، وتفسير الطبري ١٢/١٤٧-١٥٠ وهو وإن جوّز أن يكون كل من تحريمه صلى الله عليه وسلم مارية، وشربه العسل سبباً للنزول، لكن توسعه في إيراد الروايات الكثيرة عن الصحابة والتابعين مشعر بانه يرجح هذا القول.

وأحكام القرآن لأبي بكر أحمد الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠هـ) ٣/٦٩٤ وقال: وجائز أن يكون الأمران جميعاً قد كانا من تحريم مارية، وتحريم العسل، إلا أن الأظهر: أنه حرم مارية، وأن الآية فيها نزلت، لأنه قال: تبتغي مرضات أزواجك، وليس في ترك شرب العسل رضا أزواجه. وفي ترك قرب مارية رضاهن.

وتفسير البغوي، معالم التنزيل ٤/٣٦٢ وفيه: وقال المفسرون ... وابن عطية الأندلسي (ت٥٤١) في تفسيره: المحرر الوجيز ٤/٥١٣ وقال: والقول الأول - أن الآية نزلت بسبب مارية - أصح وأوضح، وعليه تفقه الناس في الآية.

و أحكام القرآن لابن العربي (ت٥٤٣هـ) ٤/٢٩٣ وقال: وأما من روى أنه حرم مارية فهو أمثل في السند، وأقرب إلى المعنى، لكنه لم يدون في صحيح، ولا عُدّل ناقله، أما إنه روي مرسلاً، ورجح شرب العسل. وتابعه على ذلك - ناقلاً قوله - الإمام القرطبي في تفسيره ٩/١١٨ مصرحاً بنقله، ولكنه قال أيضاً: قلت: أكثر المفسرين على أن الآية نزلت في حفصة لما خلا النبي صلى الله عليه وسلم في بيتها بجاريته.

وزاد المسير لابن الجوزي ٨/٢٠٣ وقال: وإلى هذا المعنى ذهب سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء والشعبي.

و التفسير الكبير لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ١٥/٤١ وقد ذكره من غير ترجيح، ولكن توسعه في نقل الأقوال، وذكر الأحكام المستنبطة منه مشعر بترجيحه.

وابن كثير في تفسيره ٤/٤٥٥ ورجح القول الثاني على الرغم من أنه توسع في الاستدلال للقول الأول.

و الدر المنثور للسيوطي (ت ٩١١هـ) وقد ذكر جميع الأحاديث والآثار الواردة في كل الأقوال.

و فتح القدير للشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) ٥/٣٠٠ ورجح القولين قال: فهذان سببان صحيحان لنزول الآية. =

ورجَّحه من المحدثين الحافظ ابن حجر(١).

المسألة الثالثة: أدلة أصحاب القول الأول، ومناقشتها:

ويمكن أن يستدل لأصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١ – حديث عائشة، قالت: آلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحرم، فأمر بالإيلاء بكفارة، وقيل له في التحريم: ﴿لم تحرِّم ما أحلَّ الله لك ..﴾(٢).

٢ – حديث أنس: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: كانت له أمة يطؤها، فلم تزل به عائشة وحفصة حتى جعلها على نفسه حراماً، فأنزل الله هذه الآية: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ...﴾ إلى آخر الآية(٣).

٣ – حديث ابن عمر، عن عمر قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحفصة: لا تخبري أحداً، وإن أم إبراهيم علي حرام، فقالت: أتحرم ما أحل الله لك؟ قال: فوالله لا

= وروح المعاني للألوسي (ت١٢٧٠هـ) ٢٨ / ١٤٦ وقال: «المشهور أنها مارية ...» ثم قال: «إن تفسير الآية على هذه الأخبار أظهر من تفسيرها على حديث العسل، لكن حديثه أصح، والجمع بين الأخبار مما لا يكاد يتأتى ...» والظلال لسيد قطب ٦ / ٣٦١٤ وقال: «وكلا الروايتين يمكن أن يكون وربما كانت هذه الثانية –أي تحريم مارية– أقرب إلى جوّ النصوص ...».

(١) كما في فتح الباري ٩ / ٢٠١ وقال: «الراجح من الأقوال كلها قصة مارية لاختصاص عائشة وحفصة بها، بخلاف العسل؛ فإنه اجتمع فيه جماعة منهن ...».

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه ٣ / ٥٠٤ الطلاق، باب ما جاء في الإيلاء متّصلاً مرسلاً، وقال عن الرواية المرسلة: أصح. وابن ماجه برقم (٢٠٧٢) في الطلاق، باب الحرام.

والطبري في تفسيره ١٢ / ١٤٨ واللفظ له، ورجاله ثقات، كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩ / ٢٨٥.

(٣) أخرجه النسائي (٣٩٥٩) والحاكم في مستدركه ٢ / ٤٩٣ وصحّحه ووافقه الذهبي. وابن مردويه وانظر تفسير ابن كثير ٤ / ٤٥٥ والدر المنثور للسيوطي ٨ / ٢١٤. وصحّح الحافظ ابن حجر إسناده في فتح الباري ٩ / ٢٨٨ ثم قال: وهذا أصحّ طرق هذا السبب، وله شاهد مرسل أخرجه الطبري ١٢ / ١٤٧ بسند صحيح، عن زيد بن أسلم التابعي الشهير، قال: أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أم إبراهيم في بيت بعض نسائه، =

أقربها، قال: فلم يقربها حتى أخبرت عائشة، قال: فأنزل الله: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾[١].

٤ ـ حديث أبي هريرة[٢]:

ونصه طويل، وفيه تصريح بأن سبب النزول في آية التحريم هو: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية.

٥ ـ حديث ابن عباس عن عمر[٣]:

= فقالت: يا رسول الله في بيتي، وعلى فراشي! فجعلها عليه حراماً، فأنزل الله هذه الآية: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك﴾.

(١) أخرجه الهيثم بن كليب في مسنده قال: حدثنا أبو قلابة عبد الملك الرقاشي، حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا جرير بن حازم، عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن عمر..» قال الحافظ ابن كثير في تفسيره ٤/٤٥٦: وهذا إسناد صحيح، ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة، وقد اختاره الحافظ الضياء المقدسي في كتابه المستخرج، وذكره أيضاً السيوطي في الدر المنثور ٨/٢١٦.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٢٣١٦) (٣/١٣) وذكره السيوطي في الدر المنثور ٨/٢١٦ وفي لباب النقول في أسباب النزول ص١٩٩ وقال: سنده ضعيف.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٢٢)، ومسلم في صحيحه برقم (١٤٧٩) (٣٤)، والترمذي في جامعه برقم (٢٣١٨) وقال: حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن ابن عباس. وابن حبان في صحيحه برقم (٤٢٦٨)، والبيهقي في سننه ٧/٣٥ من طريق معمر بن راشد:

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٤٦٨) في كتاب المظالم، باب الغرفة والعلية المشرفة من طريق عُقيل ابن خالد:

وبرقم (٥١٩١) في كتاب النكاح، باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها من طريق شعيب بن أبي حمزة:

وأخرجه الطبري في تفسيره ١٢/١٤٩ من طريق محمد بن إسحاق، لكن بسياق آخر؛ أربعتهم (معمر بن راشد، وعقيل بن خالد، وشعيب بن أبي حمزة، ومحمد بن إسحاق) عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور: مع ملاحظة: أن رواية محمد بن إسحاق صرّحت بأن سبب التحريم، هو تحريمه صلى الله عليه وسلم مارية.

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٩١٣) في التفسير باب: تبتغي مرضاة أزواجك، ومسلم في =

وهو حديث طويل، وفيه تفصيلات مهمة عن حادثة التحريم، وقد قمت بتخريجه من

صحيحه (١٤٧٩) (٣١) في الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن من طريق سليمان بن بلال، لكنه جاء مختصراً إلى قوله: «أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة» ولم تذكر فيه قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً، ولا حادثة التخيير عن عائشة. وأخرجه البخاري أيضاً برقم (٤٩١٤) و (٤٩١٥) في التفسير، باب: «وإذ أسرّ النبي» وباب: «قوله: إن تتوبا..».

ومسلم في صحيحه برقم (١٤٧٩) (٣٣) في الطلاق من طريق سفيان بن عيينة: لكنه جاء مختصراً جداً إلى قوله: هما عائشة وحفصة.

ومسلم في صحيحه برقم (١٤٧٩) (٣٢) من طريق حماد بن سلمة.

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٨٤٣) في اللباس من طريق حماد بن زيد. لكنه مختصر على محل الشاهد منه، وزاد فيه: فلبث تسعاً وعشرين ليلة ثم نزل.

أربعتهم (سليمان بن بلال، وسفيان بن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد) عن عبيد بن حنين.

وأخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٧٩) (٣٠) في كتاب الطلاق، باب: في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن، والطبري في تفسيره سورة التحريم (١٢/١٥٢) مختصراً، وأبو يعلى في مسنده ١/١٤٩ برقم (١٦٤) مطوّلاً من طريق سماك بن الوليد.

وأخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٨٧٦٤) من طريق مطلب بن شعيب قال: ثنا عبد الله بن صالح، حدثنا الليث، حدثني خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال، عن يزيد بن رومان.

وقال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن يزيد بن رومان إلا سعيد بن أبي هلال، ولا عن سعيد إلا خالد بن يزيد، تفرد به الليث.

وقال السيوطي في لباب النقول ص٢٠٠: «وسنده صحيح وله شاهد في الصحيحين».

ويلاحظ على هذه الرواية: أنها جمعت في سياق واحد بين ثلاث حوادث، أعني قصة تحريمه شرب العسل، وقصة تحريمه صلى الله عليه وسلم ماريّة، وقصة التخيير، وليس فيها تصريح بان سورة التحريم نزلت بسبب شرب العسل، كل ما في الأمر: أنه بعد أن ذكر فيها قصة تحريمه شرب العسل، ابتدأ الحديث عن قصة تحريم مارية بقوله: «.. حتى إذا كان يوم حفصة قالت: يا رسول الله إن لي حاجة إلى أبي..». إلى آخر ما ورد من قصة تحريمه مارية، مع التصريح بأنها كانت سبب النزول.

وأخرجه الدار قطني في سننه ٤/٤٠ والطبري في تفسيره ١٤/١٦٢ مختصراً من طريق علي بن الحسين: خمستهم (عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور، وعبيد بن حنين، وسماك بن الوليد الحنفي، ويزيد بن رومان، وعلي بن الحسين) عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنهم. مع ملاحظة: أن روايتي يزيد بن رومان، وعلي بن الحسين فيهما تصريح بسبب النزول، وأنه تحريم مارية.

كتب الحديث النبوي؛ إذ قد ورد فيها مطوَّلاً تارة، ومختصراً تارة أخرى، ونظراً للتشابه الكبير بين رواياته فقد اخترت منها بعض الروايات التي تصور حادثة التحريمْ أتم تصوير، مع التأكيد على الروايات التي فيها تصريح بسبب نزول آية التحريم وهو: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم جاريته مارية، وأما باقي الروايات فستجد الحديث عن مواضعها في الحاشية:

أولاً: رواية أحمد والبخاري ومسلم:

عن ابن عباس، قال: لم أزل حريصاً على أن أسأل عمر بن الخطاب عن المرأتين من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللتين قال الله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم: ٤] حتى حجّ عمر وحججت معه، فلما كنا ببعض الطريق عدل عمر وعدلت معه بالإداوة، فتبرز ثم أتاني، فسكبت على يديه فتوضأ، فقلت: يا أمير المؤمنين، مَنِ المرأتان مِن أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللتان قال الله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾؟ فقال عمر: واعجباً لك يا ابن عباس! — قال الزهري: كرِه والله ما سأله عنه ولم يكتمه عنه — قال: هي حفصة وعائشة.

قال: ثم أخذ يسوق الحديث، قال: كنا معشر قريش قوماً نغلب النساء، فلما قدمنا المدينة وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم، قال: وكان منزلي في بني أمية بن زيد بالعوالي، قال: فتغضبتُ يوماً على امرأتي فإذا هي تراجعني، فأنكرت أن تراجعني، فقالت: ما تنكر أن أراجعك، فوالله إن أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليراجعنه، وتهجره إحداهن اليوم إلى الليل. قال: فانطلقت، فدخلت على حفصة، فقلت: أتراجعين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قالت: نعم. قلت: وتهجره إحداكن اليوم إلى الليل؟ قالت: نعم. قلت: قد خاب من فعل ذلك منكنّ وخسر، أفتأمن إحداكن أن يغضب الله عليها لغضب رسوله، فإذا هي هلكت؟ لا تراجعي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا تسأليه شيئاً، وسليني ما بدا لك، ولا يغرنك أن كانت جارتك هي أوسم وأحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منك —يريد عائشة—.

قال: وكان لي جار من الأنصار، وكنا نتناوب النزول إلى رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم فينزل يوماً، وأنزل يوماً، فيأتيني بخبر الوحي وغيره، وآتيه بمثل ذلك، قال: وكنا نتحدث أن غسان تنعل الخيل لتغزونا، فنزل صاحبي يوماً، ثم أتاني عشاء فضرب بابي، ثم ناداني فخرجت إليه، فقال: حدث أمر عظيم. فقلت: وماذا، أجاءت غسان؟ قال: لا، بل أعظم من ذلك، وأطول، طلّق الرسول نساءه. فقلت: قد خابت حفصة وخسرت، قد كنت أظن هذا كائناً.

حتى إذا صلّيت الصبح شددت علي ثيابي، ثم نزلت فدخلت على حفصة وهي تبكي، فقلت: أطلقكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقالت: لا أدري، هو هذا معتزل في هذه المشربة، فأتيت غلاماً له أسود فقلت: استأذن لعمر، فدخل الغلام ثم خرج إليّ، فقال: قد ذكرتك له فصمت، فانطلقت حتى أتيت المنبر، فإذا عنده رهط جلوس يبكي بعضهم، فجلست قليلاً، ثم غلبني ما أجد، فأتيت الغلام فقلت: استأذن لعمر. فدخل ثم خرج عليّ، فقال: قد ذكرتك له فصمت.

فخرجت فجلست إلى المنبر ثم غلبني ما أجد، فأتيت الغلام، فقلت: استأذن لعمر. فدخل ثم خرج إلي، فقال: قد ذكرتك له فصمت، فونيت مدبراً، فإذا الغلام يدعوني فقال: ادخل، فقد أذن لك. فدخلت فسلمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا هو متكئ على رمل حصير ـ وحدثناه يعقوب في حديث صالح قال: رمال حصير ـ قد أثّر في جنبه، فقلت: أطلّقت يا رسول الله نساءك؟ فرفع رأسه إليّ وقال: «لا» فقلت: الله أكبر، لو رأيتنا يا رسول الله، وكنا معشر قريش قوماً نغلب النساء، فلما قدمنا المدينة وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم، فتغضبت على امرأتي يوماً فإذا هي تراجعني، فأنكرت أن تراجعني، فقالت: ما تنكر أن أراجعك؟ فو الله إن أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليراجعنه، وتهجره إحداهن اليوم إلى الليل.

فقلت: قد خاب من فعل ذلك منهن وخسر، أفتأمن إحداهن أن يغضب الله عليها لغضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا هي قد هلكت؟ فتبسّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فقلت: يا رسول الله، فدخلت على حفصة، فقلت: لا يغرّك أن

كانت جارتك هي أوسم وأحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منك. فتبسَّم أخرى، فقلت: أستأنس يا رسول الله؟ قال: «نعم» فجلست فرفعت رأسي في البيت، فوالله ما رأيت فيه شيئاً يرد البصر إلا أَهَبة[1] ثلاثة.

فقلت: ادع يا رسول الله أن يوسع على أمتك، فقد وسع على فارس والروم، وهم لا يعبدون الله، فاستوى جالساً، ثم قال: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا» فقلت: استغفر لي يا رسول الله.

وكان أقسم أن لا يدخل عليهن شهراً من شدة موجدته عليهنّ، حتى عاتبه الله عز وجل[2].

في رواية البخاري:

فاعتزل النبي صلى اليه عليه وسلم من أجل ذلك الحديث حين أفشته حفصة إلى عائشة، وكان قد قال: «ما أنا بداخل عليهنّ شهراً» من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله[3].

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه[4]، والترمذي في جامعه[5]، وابن حبان في صحيحه[6]، والبيهقي في سننه[7] لكنهم زادوا على رواية أحمد المتقدمة الآتي:

قال الزهري: فأخبرني عروة عن عائشة، قالت: فلما مضى تسع وعشرون، دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدأ بي، فقلت: يا رسول الله، إنك أقسمت أن لا

---

(١) والأَهَبة: الجلود قبل الدّباغ.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده برقم (٢٢٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٤٦٨).

(٤) برقم (١٤٧٩) (٣٤).

(٥) برقم (٢٣١٨) وقال: حديث حسن صحيح.

(٦) برقم (٤٢٦٨).

(٧) ٧/٣٥.

تدخل علينا شهراً، وإنك دخلت تسعاً وعشرين أعدهنّ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الشهر تسع وعشرون»(١).

ثانياً: رواية مسلم في صحيحه:

وهذا نصها: قال سماك: حدثني عبد الله بن عباس، حدثني عمر بن الخطاب قال: لما اعتزل نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه قال: دخلت المسجد، فإذا الناس ينكتون

---

(١) وفيه أيضاً قصة التخيير، وجاء التعبير عنها بقوله: «ثم قال: يا عائشة إني ذاكر لك أمراً فلا عليك أن لا تعجلي فيه حتى تستامري أبويك، ثم قرأ عليَّ الآية: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك﴾ حتى بلغ: ﴿أجراً عظيماً﴾ [الأحزاب: ٢٨-٢٩] قالت عائشة: قد علم والله أنّ أبويَّ لم يكونا ليأمراني بفراقه.

قالت: فقلت: أو في هذا أستامر أبوي؟ فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة». وفيه إيهام بأن حادثة التخيير وقعت بعد حادثة التحريم مباشرة. والجواب على ذلك: بأن التخيير لم يكن بعد حادثة التحريم، وإنما كان بعد حادثة طلب النفقة، وقد نزلت آيات من سورة الأحزاب تفصل ذلك، وهي: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الله ورسوله...﴾ وسبب ذلك: إدراج حديث عائشة عن التخيير في حديث ابن عباس عن عمر، ومما يؤكد ذلك: أن أربعة من رواة الحديث قد رووه مطولاً، وقد انفرد بعض الرواة في رواية عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور فألحق حديث التخيير التي روته السيدة عائشة في آخر حديث ابن عباس عن عمر.

وسيأتي في رواية سماك بن الوليد عن ابن عباس في صحيح مسلم: أن آية التخيير هي: ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله...﴾ وليست الآيتين من سورة الأحزاب، ويؤيد ذلك أن آية التخيير في سورة التحريم آية واحدة، فيصح قول عائشة: وأنزل الله آية التخيير عليها، بينما التخيير في سورة الأحزاب آيتان، وليست آية واحدة.

ويبدو لي أن الذي وقع منه ذلك هو الإمام الزهري، ولعله يرى أن حادثة التخيير وقعت بعد حادثة التحريم، وعليه يكون سبب حادثة التخيير هو سبب حادثة التحريم نفسه، لكن فيه إشكال؛ إذ إن سبب حادثة التخيير معروف، وهو طلب النفقة، والآيات والأحاديث الواردة فيه تدل على ذلك.

كما أن سبب حادثة التحريم أيضاً معروف عند العلماء، وهو تحريم مارية أو تحريم العسل. وللخروج من هذا الإشكال لا بد من القول بأن الإمام الزهري رحمه الله جمع في روايته بين الحادثتين معاً؛ لتشابه موضوعيهما، ولم يقصد أن حادثة التخيير وقعت بعد حادثة التحريم مباشرة، وهذا أسلم التفاسير، ولي في «حادثة التخيير» بحث يسر الله نشره.

بالحصى، ويقولون: طلّق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه، وذلك قبل أن يؤمرن بالحجاب[١]، فقال عمر: فقلت: لأعلمن ذلك اليوم. قال: فدخلت على عائشة فقلت:

يا بنت أبي بكر، أقد بلغ من شأنك أن تؤذي رسول الله؟ فقالت: ما لي وما لك يا ابن الخطاب؟ عليك بعيبتك[٢]، قال: فدخلت على حفصة بنت عمر، فقلت لها: يا حفصة، أقد بلغ من شأنك أن تؤذي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟

والله لقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك، ولولا أنا لطلقك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فبكت أشدّ البكاء، فقلت لها: أين رسول الله؟ قالت: هو في خزانته في المشربة. فدخلت فإذا أنا برباح؛ غلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً على أسكفة المشربة، مدل رجليه على نقير[٣] من خشب، وهو جذع يرقى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وينحدر، فناديت؛ يا رباح، استأذن لي عندك على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فنظر رباح إلى الغرفة ثم نظر إليّ، فلم يقل شيئاً. ثم رفعت صوتي فقلت:

يا رباح، استأذن لي عندك على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإني أظن أن رسول الله ظنّ أني جئت من أجل حفصة، والله لئن أمرني رسول الله بضرب عنقها لأضربن عنقها، ورفعت صوتي. فأومأ إليّ: أن ارقه، فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو مضطجع على حصير، فجلست فأدنى عليه إزاره، وليس عليه غيره، وإذا الحصير قد أثر في جنبه، فنظرت ببصري في خزانة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فإذا أنا بقبضة من شعير نحو الصاع، ومثلها قرظاً في ناحية الغرفة، وإذا أفيق[٤] معلق،

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/١٩٦: «وهو غلط بيِّن، فإن نزول الحجاب كان في أول زواج النبي صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش ....». قلت: وقصة التحريم حدثت بعد ذلك.

(٢) أي عليك بوعظ بنتك حفصة.

(٣) وذكر القاضي أنه: «فقير» بمعنى مفقور، مأخوذ من فقار الظهر، وهو جذع فيه درج.

(٤) وهو الجلد الذي لم يتم دباغه.

قال: فابتدرت عيناي، قال: «ما يبكيك يا ابن الخطاب؟».

قلت: يا نبي الله، وما لي لا أبكي؟ وهذا الحصير قد أثّر في جنبك، وهذه خزانتك لا أرى فيها إلا ما أرى، وذاك قيصر وكسرى في الثمار والأنهار، وأنت رسول الله وصفوته، وهذه خزانتك! فقال: «يا ابن الخطاب ألا ترضى أن تكون لنا الآخرة ولهم الدنيا»؟ قلت: بلى، قال: ودخلت عليه حين دخلت وأنا أرى الغضب في وجهه، فقلت: يا رسول الله ما يشق عليك من شأن النساء؟ فإن كنت طلقتهن فإن الله تعالى معك وملائكته، وجبريل وميكائيل، وأنا وأبو بكر والمؤمنون معك، وقلما تكلمت ـ وأحمد الله ـ بكلام إلا رجوت أن يكون الله يصدق قولي الذي أقول، ونزلت هذه الآية، آية التخيير:

﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن﴾. ﴿وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير﴾.

وكانت عائشة بنت أبي بكر، وحفصة تظاهران على سائر نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: يا رسول الله، أطلقتهن؟ قال: «لا» قلت: يا رسول الله، إني دخلت المسجد والمسلمون ينكتون بالحصى، يقولون: طلّق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه، أفأنزل فأخبرهم أنك لم تطلقهن؟ قال: «نعم، إن شئت» فلم أزل أحدثه حتى تحسر الغضب عن وجهه، وحتى كشر فضحك، وكان من أحسن الناس ثغراً.

ثم نزل نبي الله صلى الله عليه وسلم ونزلت، ونزلت أتشبث بالجذع، ونزل رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنما يمشي على الأرض ما يمسه بيده، فقلت: يا رسول الله، إنما كنت في الغرفة تسعة وعشرين، قال: «إن الشهر يكون تسعاً وعشرين»، فقمت على باب المسجد فناديت بأعلى صوتي: لم يطلق رسول الله نساءه، ونزلت هذه الآية ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ فكنت أنا استنبطت ذلك الأمر، وأنزل الله عز وجل آية التخيير(١).

---

(١) وقد رواها مسلم في صحيحه: كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن، وقوله تعالى: ﴿وإن تظاهرا عليه﴾ برقم (١٤٧٩) (٣٠) والطبري في تفسير سورة التحريم ١٢ / ١٥٢ مختصراً من =

ثالثاً: رواية الطبري في تفسيره:(١)

طريق عمر بن يونس، وأبو يعلى في مسنده ١/ ١٤٩ برقم (١٦٤) مطولاً من طريق عثمان بن عمر كلاهما عن عكرمة بن عمار به.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/ ١٩٦: «وقد وقع في هذه الرواية - أي: رواية عكرمة بن عمار - موضع آخر مشكل، وهو قوله في آخر الحديث: «فنزل رسول الله ونزلت ...» فإن ظاهره أن النبي صلى الله عليه وسلم نزل عقب ما خاطبه عمر، فيلزم منه أن يكون عمر، تأخر كلامه معه تسعاً وعشرين يوماً، وسياق غيره ظاهر في أنه تكلم معه في ذلك اليوم، وكيف يمهل عمر تسعاً وعشرين يوماً لا يتكلم في ذلك وهو مصرح بأنه لم يصبر ساعة في المسجد حتى يقوم ويرجع إلى الغرفة ويستأذن».

ولكن رغم أنه استشكل هذا الموضع إلا أنه ذهب ليجد تأويلاً لهذا الإشكال فقال: «ولكن تأويل هذا سهل، وهو أن يحمل قوله «فنزل» أي: بعد أن مضت المدة، ويستفاد منه أنه كان يتردد إلى - النبي صلى الله عليه وسلم في تلك المدة التي حلف عليها، فاتفق أنه كان عنده حين إرادته النزول فنزل معه، ثم خشي أن يكون نسي فذكره كما ذكرته السيدة عائشة».

(١) ١٢/ ١٤٩ قال رحمه الله: حدثنا سعيد بن يحيى، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا محمد بن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور، به.

قلت: رجاله ثقات، رجال الصحيحين؛ سعيد بن يحيى: هو الأموي، وأبوه: يحيى بن سعيد، سوى محمد ابن إسحاق؛ فقد قال عنه الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال ٣/ ٤٦٩: «.. فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال، صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة..».

وقال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب ص٥٤٦: «إمام المغازي، صدوق يدلس..».

قلت: ففي هذه الرواية عنعنة ابن إسحاق، وهو مدلس.

لكن مع وجود المتابعات والشواهد يرتقي الحديث إلى درجة الصحيح فلا تضر العنعنة إن شاء الله، وهو لم ينفرد بهذه الرواية.

أما الشواهد فقد تقدمت عن كل من: عائشة، وأنس، وابن عمر عن عمر، وأبي هريرة.

وأما المتابعات فهي:

١ - ما أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٨٧٦٤) من طريق يزيد بن رومان عن ابن عباس عن عمر بمثل هذه الرواية.

قال السيوطي في لباب النقول في أسباب النزول ص٢٠٠: وسنده صحيح، وله شاهد في الصحيحين. وأقره =

وهذا نصها:

«عن ابن عباس قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: مَنِ المرأتان؟ قال عائشة وحفصة، وكان بدءُ الحديث في شأن أم إبراهيم القبطية، أصابها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيت حفصة في يومها، فوجدته حفصة، فقالت: يا نبي الله لقد جئت إلي شيئاً ما جئت إلى أحد من أزواجك بمثله، في يومي، وفي دوري، وعلى فراشي. قال: ألا ترضين أن أحرمها فلا أقربها؟ قالت: بلى. فحرمها، وقال: لا تذكري ذلك لأحد، فذكرته لعائشة، فأظهره الله عز وجل عليه، فأنزل الله: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...﴾ الآيات كلها، فبلغنا أن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم كفّر يمينه، وأصاب جاريته».

الشوكاني في فتح القدير ٥/٢٥١.

قلت: لعله يعني: صحيح لغيره، وإلا فهو لا يرتقي إلى درجة الصحيح، لأن رجاله ثقات، سوى عبد الله بن صالح المصري كاتب الليث فقد وثقه جماعة، وضعفه آخرون، وقال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب: «صدوق، كثير الغلط ..».

وعليه فحديثه حسن في المتابعات، وانظر تحرير التقريب ٢/٢٢٢.

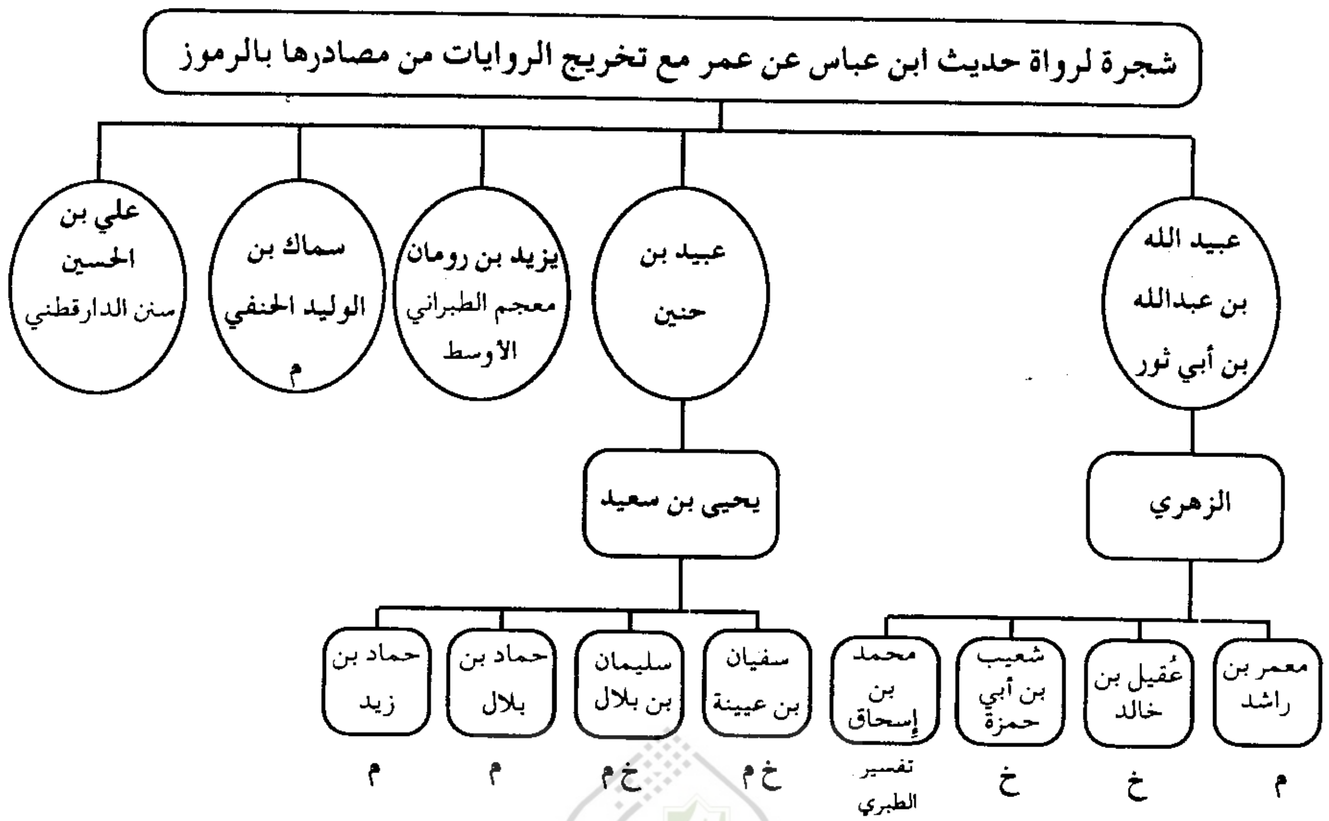
٢ – ما أخرجه الدارقطني في «سننه» ٤/٤٠ من طريق إسحاق بن محمد الفروي قال: أخبرنا عبد الله بن عمر –هو العمري–، حدثني أبو النضر مولى عمر بن عبيد الله، عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن عمر، بمثل رواية ابن إسحاق، وفيه زيادة، وهي: «.. فآلى لا يدخل على نسائه شهراً، فاعتزلهن تسعاً وعشرين ليلة، فأنزل الله: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك ..﴾ الآية.

قال: والحديث بطوله طويل.

وفي سنده: عبد الله بن عمرالعمري: هو ضعيف كما قال الحافظ ابن حجر في التقريب ص٣٧٢. لكن يعتبر به في المتابعات والشواهد، فقد وثقه يعقوب بن شيبة، وأحمد بن يونس، والخليلي، وقال العجلي: لا بأس به، وقال ابن عدي: لا بأس به في رواياته، صدوق، واختلف فيه قول ابن معين.

وضعَّفه غير واحد، منهم: البخاري، وابن المديني، ويحيى القطان، والنسائي، وابن سعد، والترمذي، وابن حبان، والدارقطني. انظر تحرير التقريب ٢/٢٤٢.

٣ – ما أخرجه الدار قطني أيضاً في سننه ٤/٤٢ من طريق أحمد بن محمد بن عبد العزيز قال: وجدت في كتاب أبي، عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس، به. بمثل رواية ابن إسحاق.



ملحوظات:

١ - نصوص الرواة الأربعة عن ابن عباس كانت عن حادثة التحريم، وأن اعتزال النبي صلى الله عليه وآله وسلم نساءه شهراً كان بعد هذه الحادثة.

٢ - رواية محمد بن إسحاق عن الزهري نصّت على أن سبب التحريم هو تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية. وقد صحح الباحث هذه الرواية بالمتابعات والشواهد.

٣ - انفرد بعض الرواة عن الزهري فأوردوا حادثة التخيير التي جاء الحديث عنها في آيات من سورة الأحزاب عقب رواية حادثة التحريم مما أشعر بأنها وقعت بعدها مباشرة، وهو خلاف التحقيق.

٤ - وضحت رواية سماك بن الوليد عن ابن عباس في صحيح مسلم، ونصت على أن التخيير المقصود في حادثة التحريم هو الآية التي نزلت في سورة التحريم ونصها: ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن ..﴾.

المسألة الرابعة: نتائج دراسة حديث ابن عباس عن عمر، وإثبات أنّ اعتزاله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه شهراً كان بعد حادثة التحريم:

١ – الدارس لحديث ابن عباس عن عمر يجد أنه قد ذكر تفصيلات مهمة عن حادثة التحريم، وحدد بما لا يدع مجالاً للشك بأن المتظاهرتين هما عائشة وحفصة.

٢ – ثبت بالحديث الصحيح أن سبب نزول آية التحريم، هو: تحريمه صلى الله عليه وسلم مارية.

٣ – إن حادثة التخيير حادثة منفصلة عن حادثة التحريم، وتختلف عنها من حيث السبب، والزمان، والمكان، والأسلوب، وطريقة التعامل في معالجة الخلاف؛ مما دعا إلى إفراد ذلك ببحث خاص.

٤ – إن اعتزال رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً كان بعد حادثة التحريم، يدل على ذلك رواية البخاري: «فاعتزل النبي صلى الله عليه وسلم حين أفشته حفصة إلى عائشة، وكان قد قال: ما أنا بداخل عليهن شهراً، من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله». وقد جاء النص على ذلك في كل روايات حديث ابن عباس عن عمر، ويؤيد ذلك:

أ – حديث ابن عباس عن تلك الحادثة، وهذا نصه:

قال: «أصبحنا يوماً ونساء النبي صلى الله عليه وسلم يبكين، عند كل امرأة منهن أهلها، فخرجت إلى المسجد، فإذا هو ملآن من الناس، فجاء عمر بن الخطاب، فصعد إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في غرفة له، فسلم فلم يجبه أحد، ثم سلم فلم يجبه أحد، ثم سلم فلم يجبه أحد، فناداه، فدخل على النبي فقال: أطلقت نساءك؟ فقال: «لا، ولكن آليت منهن شهراً» فمكث تسعاً وعشرين ثم دخل على نسائه»(١).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٢٠٣) في كتاب النكاح: باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم نساءه في غير بيوتهن. وقوله: «فخرجت إلى المسجد فإذا هو ملآن من الناس» دليل على أن ابن عباس حضر هذه القصة. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/٢١٣: هذا ظاهر في حضور ابن عباس هذه القصة، وحديثه الطويل –أي الذي رواه عن عمر– يشعر بانه ما عرف القصة إلا من عمر، لكن يحتمل أن يكون عرفها مجملة =

ب- وحديث أبي هريرة: قال: هجر النبي عليه الصلاة والسلام نساءه -قال شعبة: وأحسبه قال: شهراً- فأتاه عمر بن الخطاب، وهو في غرفة على حصير، قد أثر الحصير بظهره، فقال: يا رسول الله كسرى يشربون في الذهب والفضة، وأنت هكذا! فقال النبي صلى الله عليه سلم: «إنهم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا» ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الشهر تسع وعشرون، هكذا وهكذا، وكسر في الثالثة الإبهام»(١).

هذا وقد جاء خبر اعتزاله صلى الله عليه وآله وسلم نساءه عن عدد من الصحابة أيضاً لكنهم لم يحددوا سبب الاعتزال، فإذا أضيف إلى ما سبق من أحاديث فإنه يترجح أن الاعتزال المذكور كان بعد حادثة التحريم، وهي:

١ - حديث عائشة رضي الله عنها:

أخرج الإمام مسلم في صحيحه(٢) من طريق عبد الرازق قال: أخبرنا معمر عن الزهري: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقسم أن لا يدخل على أزواجه شهراً.

قال الزهري: فأخبرني عروة عن عائشة رضي الله عنها قال: لما مضت تسع وعشرون ليلة أعدهنّ، دخل عليَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: بدأ بي، فقلت: يا رسول الله، إنك أقسمت أن لا تدخل علينا شهراً، وإنك دخلت من تسع وعشرين، أعدهن. فقال: «إن الشهر تسع وعشرون».

= ففصلها عمر له لما سأله عن المتظاهرتين.

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١٣/٣٤٣ برقم (٧٩٦٣)، وأخرجه البزار (٣٦٧٦) كشف الأستار.

(٢) برقم (١٠٨٣) (٢٢) في الصيام باب الشهر يكون تسعاً وعشرين، والنسائي في سننه (٢١٣١) من طريق عبد الأعلى قال: حدثنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «أقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يدخل على نسائه شهراً ...» وجعل قوله: «أقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم» من كلام عائشة لا من كلام الزهري.

٢ – حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما :

أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اعتزل نساءه شهراً، فخرج إلينا في تسع وعشرين، فقال : «إنما الشهر»، وصفق بيديه ثلاث مرات، وحبس أصبعاً واحدة في الآخرة[١].

٣ – حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال :

آلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسائه شهراً، وكانت انفكت قدمه، فجلس في علية له، فجاء عمر فقال : أطلقت نساءك؟

قال : «لا، ولكني آليت منهن شهراً»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٠٨٤) (٢٣) الصيام : باب الشهر يكون تسعاً وعشرين.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٤٦٩) في المظالم : باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة في السطوح وغيرها.

وقد رواه في مواضع متعددة في صحيحه من طرق، عن حميد الطويل عن أنس.

ومن هذه المواضع : (٣٧٨) في كتاب الصلاة : باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب، وزاد فيه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط عن فرسه، فجحشت ساقه أو كتفه، فجلس في مشربة له، درجتها من جذوع، فأتاه أصحابه يعودونه فصلى بهم جالساً وهم قيام، فلما سلم قال :« إنما جعل الإمام ليؤتم به ....».

ونزل لتسع وعشرين، فقالوا : يا رسول الله إنك آليت شهراً؟ فقال : «إن الشهر تسع وعشرون».

وكذلك رواه برقم (١٩١١) في الصوم : باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الهلال فصوموا.

وبرقم (٥٢٨٩) في الطلاق : باب قول الله تعالى : «للذين يؤلون من نسائهم ....».

وبرقم (٦٦٨٤) في باب الأيمان والنذور.

وكل الروايات التي رواها البخاري في صحيحه من طريق حميد الطويل عن أنس جمعت بين حلفه صلى الله عليه وسلم أن يعتزل شهراً، وبين حادثة سقوطه عن الفرس على شقه الأيمن، أو أنها ذكرت قصة الاعتزال فقط، أو حادثة السقوط عن الفرس فقط، بينما كل الروايات التي رواها البخاري ومسلم في صحيحهما من طريق الزهري عن أنس ذكرت حادثة سقوطه صلى الله عليه وسلم عن الفرس فقط، ولم تذكر قصة الاعتزال، وقد رواها عن الزهري كل من :

=

٤ - حديث أم سلمة :

عن أم سلمة : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم آلى من نسائه شهراً، فلما مضى تسعة وعشرون يوماً غدا أو راح. فقيل له : إنك حلفت أن لا تدخل شهراً، فقال : «إن الشهر يكون تسعة وعشرين»[١].

= ١ - **مالك** : وحديثه في البخاري برقم (٦٨٩) ومسلم برقم (٤١١) (٨٠).

٢ - **وشعيب** : وحديثه في البخاري برقم (٧٣٢).

٣ - **والليث** : وحديثه في البخاري برقم (٧٣٣) ومسلم برقم (٤١١) (٧٨).

٤ - **سفيان بن عيينة** : وحديثه في البخاري برقم (٨٠٥) و (١١١٤) ومسلم برقم (٤١١) (٧٧).

٥ - **يونس ومعمر** : وروايتهما في صحيح مسلم برقم (٤١١) (٧٩) (٨١).

ومن شواهد رواية الزهري عن أنس حديث عائشة عند مسلم برقم (٤١٢) (٨٢) وغيره وفيه : «اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليه ناس من أصحابه يعودونه ...». وحديث جابر عند مسلم أيضاً برقم (٤١٢) - (٨٤) وغيره. وفيه : «اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد ...» ويبدو لي أن حميداً الطويل جمع بين حادثتين منفردتين في حديثه هذا.

(١) أخرجه البخاري برقم (١٩١٠) في الصوم : باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا». وأخرجه أيضاً برقم (٥٢٠٢) في كتاب النكاح : باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم نساءه في غير بيوتهن، ومسلم في صحيحه (١٠٨٥) (٢٥) في الصيام باب الشهر يكون تسعاً وعشرين ونصه :

أن النبي صلى الله عليه وسلم حلف أن لا يدخل على بعض أهله شهراً.

وفيه إشكال؛ حيث إنه صلى الله عليه وسلم حلف أن لا يدخل على بعض أهله، أي بعض أزواجه وليس كلهن، والاعتزال شمل كل الزوجات.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩ / ٢١٣ : «وهو يشعر بان اللاتي أقسم أن لا يدخل عليهن هن من وقع منهن ما وقع من سبب القسم لا جميع النسوة، لكن اتفق أنه في تلك الحالة انفكت رجله كما في حديث أنس... فاستمر مقيماً في المشربة ذلك الشهر كله، وهو يؤيد أن سبب القسم ما تقدم في مارية؛ فإنها تقتضي اختصاص بعض النسوة دون بعض، بخلاف قصة العسل، فإنهن اشتركن فيها إلا صاحبة العسل، وإن كانت إحداهن بدأت بذلك، وكذلك قصة طلب النفقة والغيرة فإنهن اجتمعن فيها».

المطلب الثاني: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم شرب العسل:

تمهيد:

ذهب جماعة من العلماء إلى أن سبب نزول آية التحريم هو: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم شرب العسل، ولذا سأتناول بحث هذه القضية من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: ذكر من قال به من العلماء:

وقد قال بهذا القول عدد من العلماء، وهم: عبد الله بن شداد بن الهاد، وابن أبي مليكة، وجوَّزه الطبري، و رجَّحه عدد من المفسرين منهم: الإمام أبو بكر بن العربي(١) وتابعه القرطبي(٢)، والحافظ ابن كثير(٣)، والقاضي عياض، ونقله عنه النووي مقراً له(٤)، والشوكاني وقد رجح أن السببين صحيحان، وقد تقدم قوله مع أصحاب القول الأول(٥).

المسألة الثانية: أدلة أصحاب القول الثاني:

وقد استدلوا على قولهم بأن سبب التحريم كان شربه صلى الله عليه وآله وسلم العسل، بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش، ويمكث عندها، فواطيت أنا وحفصة عن أيتنا دخل

---

(١) أحكام القرآن ٤ /٢٩٤، وقال: «وأما من روى أنه حرم مارية، فهو أمثل في السند وأقرب إلى المعنى، لكنه لم يدون في الصحيح ولا عدل ناقله، أما إنه روي مرسلاً .. إنما الصحيح أنه كان في العسل وأنه شربه عند زينب، وتظاهرت عليه عائشة وحفصة، وجرى ما جرى فحلف ألا يشربه، وأسرّ ذلك، ونزلت الآية في الجميع».

(٢) في تفسيره ٩/ ١١٨.

(٣) انظر تفسيره ٤ /٤٥٨ وقال: والصحيح أن ذلك كان في تحريمه العسل، كما قال البخاري عند هذه الآية.

(٤) انظر شرح صحيح مسلم له ١٠ /٦٦.

(٥) انظر ٨ /٢١٣-٢١٧ فقد روى حديث شرب العسل عن السيدة عائشة، وحديثها في البخاري كما تقدم.

عليها فلتقل له: أكلت مغافير[١]؟ إني أجد منك ريح مغافير. قال: لا، ولكنني كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له، وقد حلفت، لا تخبري بذلك أحداً[٢].

وفي رواية أخرى[٣]: فدخل على إحداهما، فقالت له ذلك، فقال: لا، بل شربت عسلاً عند زينب بنت جحش ولن أعود له، فنزلت ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك﴾ إلى قوله ﴿إن تتوبا إلى الله﴾ لعائشة وحفصة ﴿وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً﴾ لقوله: بل شربت عسلاً.

قال البخاري: وقال لي إبراهيم بن موسى عن هشام: ولن أعود له، وقد حلفت فلا تخبري بذلك أحداً.

المسألة الثالثة: مناقشة أدلتهم:

الدليل الذي استدل به أصحاب القول الثاني على أن سبب التحريم شرب العسل هو: حديث السيدة عائشة، وفيه أن ساقية العسل هي: زينب بنت جحش، وأن اللاتي وقع منهن التظاهر: عائشة وحفصة.

وعليه فمن رجّح هذا القول إنما رجّحه لسببين: أولاً: إخراجه في الصحيحين، وثانياً: موافقته لظاهر قوله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله ...﴾ وقوله: ﴿وإن تظاهرا عليه ...﴾. ولكن يعكر هذا الترجيح الخلاف الذي حصل في اسم ساقية العسل على أقوال، وهي:

---

(١) مغافير: هو صمغ حلو كالناطف، وله رائحة كريهة ينضحه شجر يقال له: العرفط يكون في الحجاز، وقال أهل اللغة: العرفط من شجر العضاة، وهو شجر له شوك، وقيل: رائحته كرائحة النبيذ. انظر شرح صحيح مسلم للنووي ١٠/٦٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٩١٢) من طريق ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير عن عائشة في كتاب التفسير: باب ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ...﴾. وفي كتاب الطلاق: باب ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ برقم (٥٢٦٧).

(٣) رواه البخاري (٦٦٩١) كتاب الأيمان والنذور باب: إذا حرم طعامه، ومسلم (١٤٧٤) (٢٠) كتاب الطلاق: باب وجوب الكفارة على من حرم امرأته ولم ينو الطلاق.

١ – زينب بنت جحش، وحديثها في الصحيحين، وقد تقدم.

٢ – حفصة، وأن اللاتي وقع منهن التظاهر هنَّ: عائشة وسودة وصفية.

وهذا نصّه: عن عائشة رضي الله عنها قالت:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحب العسل والحلواء، وكان إذا انصرف من العصر دخل على نسائه، فيدنو من إحداهن، فدخل على حفصة بنت عمر، فاحتبس أكثر ما كان يحتبس، فغرت، فسألت عن ذلك، فقيل لي: أهدت لها امرأة من قومها عُكة من عسل، فسقت النبي صلى الله عليه وآله وسلم منه شربة، فقلت: أما والله لنحتالنّ له[١]، فقلت لسودة بنت زمعة: إنه سيدنو منك، فإذا دنا منك فقولي: أكلتَ مغافير! فإنه سيقول لك: لا. فقوليَ له: ما هذه الريح التي أجد منك؟[٢] فإنه سيقول لك: سقتني حفصة شربة عسل، فقولي له: جرست نحله العرفط[٣]، وسأقول ذلك، وقولي أنت يا صفية ذاك. قالت: تقول سودة: فوالله ما هو إلا أن قام على الباب، فأردت أن أباديه بما أمرتِني به فرقاً منك. فلما دنا منها قالت له سودة: يا رسول الله، أكلت مغافير؟ قال: لا، قالت: فما هذه الريح التي أجد منك؟ قال: سقتني حفصة شربة عسل، فقالت: جرست نحله العرفط. فلما دار إليّ قلت له نحو ذلك، فلما دار إلى صفية قالت له مثل ذلك، فلما دار إلى حفصة قالت: يا رسول الله، ألا أسقيك منه؟ قال: لا حاجة لي فيه.

قالت: تقول سودة: والله لقد حرمناه، قلت لها: اسكتي[٤].

---

(١) أي لنطلبنّ له الحيلة، وهي: الحذق في تدبير الأمور، وتقلب الفكر حتى يهتدي إلى المطلوب.

(٢) وفي رواية حماد بن أسامة عن هشام: «وكان رسول الله يشتد عليه أن يوجد منه الريح».

(٣) جرست: أي أكلت، والعرفط: هو شجر ينضح الصمغ المعروف بالمغافير، والمعنى: رعت نحل هذا العسل الذي شربته من ذلك الشجر، وأخذت منه، فحصلت هذه الرائحة الكريهة. وانظر شرح صحيح مسلم ١٠/٦٥.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٢٦٨) الطلاق، باب «لم تحرم ما أحل الله لك»، ومسلم في صحيحه (١٤٧٤) الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرم امرأته، ولم ينو الطلاق، من طريق علي بن مسهر عن =

٣ - سودة بنت زمعة، ونصه:

عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يشرب مِن شراب عند سودة من العسل، فدخل على عائشة فقالت: «إني أجد منك ريحاً، فدخل على حفصة فقالت: إني أجد منك ريحاً، فقال: أراه من شراب شربته عند سودة، والله لا أشربه، فأنزل الله: ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ... ﴾ الآية(١).

٤ - أم سلمة، ونصه:

عن عبد الله بن رافع قال: سألت أم سلمة عن هذه الآية: ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ... ﴾ قالت: كانت عندي عكة من عسل أبيض، فكان النبيُ صلى الله عليه وآله وسلم يلعق منها، وكان يحبه. فقالت له عائشة: نحلها تجرس عرفطاً، فحرمها، فنزلت هذه الآية(٢).

وأمام هذا التعارض سلك بعض العلماء مسلكي الجمع والترجيح:

أولاً: الجمع، وذلك عن طريق الجمع بين هذا الاختلاف بأن يحمل على تعدُّد وقوع الحادثة.

= هشام بن عروة به، وأخرجه أحمد في مسنده ٦/٥٩ مطولاً.

والبخاري أيضاً (٦٩٧٢) في الحيل، باب ما يكره من احتيال المرأة مع الزوج والضرائر، وما نزل على النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك. ومسلم (١٤٧١) (٢١) من طريق أبي أسامة حماد بن أسامة عن هشام بن عروة به.

(١) قال السيوطي في الدر المنثور ٨/٢١٣: وأخرج ابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس.

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح ١١/٢٩٢: وأخرج ابن مردويه من طريق ابن أبي مليكة عن ابن عباس: أن شرب العسل كان عند سودة ... والراجح أن صاحبة العسل زينب لا سودة، لأن طريق عبيد بن عمير أثبت من طريق ابن أبي مليكة بكثير.

(٢) انظر الدر المنثور للسيوطي ٨/٢١٤ وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/٢٨٩: وقد وقع في تفسيرالسدي: أن شرب العسل كان عند أم سلمة. أخرجه الطبري وغيره، وهو مرجوح لإرساله وشذوذه.

قال ابن حجر: لا يمتنع تعدُّد السبب للأمر الواحد[١]. ويجاب عن هذا بما ذكره الحافظ ابن كثير -وهو ممن يرجح أن سبب التحريم هو تحريم شرب العسل- قال رحمه الله[٢]: وقد يقال: إنهما واقعتان، ولا بعد في ذلك، إلا أن كونهما سبباً لنزول هذه الآية فيه نظر.

ثانياً: الترجيح: وذلك بترجيح رواية عبيد بن عمير عن عائشة: أن التي شرب عندها العسل: زينب «لموافقته لظاهر الآيات، ولحديث ابن عباس عن عمر بأن المتظاهرتين: عائشة وحفصة» قال القاضي عياض: فكأن الأسماء انقلبت على راوي الرواية الأخرى. وتابعه على ذلك القرطبي والنووي[٣].

وقد أجاب الكرماني عن هذا بقوله: متى جوزنا هذا ارتفع الوثوق بأكثر الروايات.

بل ذهب القرطبي إلى أبعد من ذلك عندما قال: الرواية التي فيها أن المتظاهرات عائشة وسودة وصفية ليست بصحيحة، لأنها مخالفة للتلاوة لمجيئها بلفظ خطاب الاثنين، ولو كانت كذلك لجاءت بخطاب جماعة المؤنث، ثم نقل عن النسائي أنه قال عن حديث عبيد ابن عمير: إنه صحيح جيد غاية.

وعن الأصيلي أنه قال عنه: هو أصح، وهو أولى بظاهر كتاب الله تعالى، وأكمل فائدة[٤].

ويجاب: بأن كونها أصح قد يسلم في حديثي سودة بنت زمعة وأم سلمة، ولكن لا يسلم بالنسبة لحديث حفصة؛ فهو مخرج في الصحيحين، ويرويه عروة بن الزبير عن خالته عائشة، وهو أولى بضبط الحادثة من غيره؛ لقرابته من عائشة، وقربه منها، واختصاصه بالرواية عنها.

---

(١) انظر فتح الباري ٩/ ٢٨٩.

(٢) في تفسيره ٤/ ٤٥٨.

(٣) انظر شرح صحيح مسلم للنووي ١٠/ ٦٦، وفتح الباري ٩/ ٢٨٩.

(٤) فتح الباري ٩/ ٢٨٩.

ويمكن أن يقال: إن الاشتباه في الاسم لا يضرّ بعد ثبوت أصل القصة[١].

وهذا جواب وجيه، لا سيما وأنه يتعلق بزوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو حدث داخلي قد يصعب معه الحصول على المعلومات الدقيقة في مثل هذه الأمور.

ويبدو لي ‑والله أعلم‑ أن هذه الحادثة اشترك فيها جميع المذكورات، وأن ساقية العسل: هي زينب؛ فإنها معروفة باليسار، لأنها كانت تعمل[٢]، ويؤيد ذلك حديث عائشة رضي الله عنها: «أن نساء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كُنّ حزبين: فحزب فيه عائشة، وحفصة، وصفية، وسودة. والحزب الآخر: أم سلمة، وسائر نساء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ...»[٣]. وهو ما رجّحه ابن حجر.

المطلب الثالث: القول الراجح:

بعد عرض الأدلة التي استدل بها كلا الطرفين ومناقشتها يترجح عندي: أن تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية هو سبب نزول الآيات في سورة التحريم، وأن حادثة شرب العسل ليست سبباً للنزول، وإنما ذكرت فيها آية التحريم على سبيل الاستشهاد، ولا مانع من أن تكون قد وقعت قبل حادثة التحريم بمدة قصيرة، للأسباب الآتية:

أولاً: إن الأحاديث الواردة في تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية، وكونها سبباً لنزول الآيات صحيحة، وقد اعترف بذلك عدد من المحدثين، منهم الحافظ ابن حجر، والإمام السيوطي، والإمام ابن كثير وهو ممن يرجح شرب العسل سبباً لنزول الآيات، والشوكاني، وهو ممن يرى: أن الحادثتين صحيحتان وأن كلتيهما سبب في نزول الآيات.

---

(١) انظر تفسير القاسمي: محاسن التأويل ١٦/٢١٢.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً» قالت: فكن يتطاولن أيتهن أطول يداً.

قالت: فكانت أطولنا يداً زينب، لأنها كانت تعمل بيدها وتصدّق. رواه مسلم في صحيحه برقم (٢٤٥٢).

(٣) رواه البخاري برقم (٢٥٨١).

ويؤكد ذلك الآثار الواردة عن أئمة التابعين، والأحكام الفقهية المستنبطة من هذه الحادثة.

وعليه فلا يصح قول من قال: إنه روي مرسلاً، اعتماداً على رواية من روايات الحديث المرسلة، وهي ما جاء عن زيد بن أسلم.

وكونه لم يدون في الصحيح ليس حجة، فكثير من الأحاديث لم تدون في الصحيح، وأصحاب الصحاح لم يشترطوا الاستيعاب بل نصوا على أن ما لم يخرجوه في كتبهم من الصحيح أكثر.

ثانياً: صنيع جميع المفسرين عند تفسيرهم للآيات الأولى من سورة التحريم مشعر بترجيحهم له، فقد توسعوا أيما توسع في ذكر الأحاديث والآثار الواردة في ذلك، والأحكام الفقهية المستنبطة منها. بل قد اعترف عدد ممن لم يرجحه بأنه أقرب إلى المعنى، ومنهم، ابن العربي، والقرطبي، والألوسي، وقد تقدمت أقوالهم في المسألة الثانية من المبحث الأول.

ثالثاً: إن حادثة شرب العسل قد جاءت من طريقين عن عائشة، هما:

أ – طريق ابن جريج قال: زعم عطاء أنه سمع عبيد بن عمير[1] يقول: سمعت عائشة.

ب– وطريق علي بن مسهر، وحماد بن أسامة، عن هشام بن عروة عن عروة بن الزبير عن خالته عائشة.

وعند الترجيح يترجح ما رواه عروة بن الزبير على ما رواه غيره، لكونه يروي عن خالته، وصاحب البيت أدرى بما فيه.

– وهو لم يذكر أصلاً أن نزول الآيات كان بسبب الحادثة المذكورة، وعليه فالذي أراه

---

(١) ابن جريج: هو عبد الملك بن عبد العزيز، وهو ثقة فقيه فاضل، وكان يدلس ويرسل. كما في «تقريب التهذيب» انظر تحرير التقريب ٢ / ٣٨٥. وعطاء هو: ابن أبي رباح، وهو ثقة فقيه فاضل، لكنه كثير الإرسال كما في تقريب التهذيب. انظر تحرير التقريب ٣ / ١٤.

راجحاً أن بعض الرواة في طريق عبيد بن عمير عندما روى حديث شرب العسل أراد أن يستدل عليه بآية قرآنية، فاستدل بآية من سورة التحريم، فظن السامع أنها سبب نزول الآيات فعبر بقوله: فنزلت: ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ... ﴾ والمقام مقام استدلال وتفسير، وليس حديثاً عن أسباب النزول. وهذا الذي ذكرته له أمثلة كثيرة في كتب أسباب النزول، وهو أسلوب معروف عند المتقدمين.

قال الشيخ ابن تيمية رحمه الله[١]:

« وقولهم: نزلت هذه الآية في كذا: يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، كما تقول: عُني بهذه الآية كذا ».

وقال الزركشي: « قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند ..»[٢].

قال الحافظ ابن حجر: والراجح من الأقوال كلها قصة مارية؛ لاختصاص عائشة وحفصة بها، بخلاف العسل فإنه اجتمع فيه جماعة منهن.

رابعاً: القرائن:

ومن القرائن التي تؤيد الترجيح:

أ - ورود سورة التحريم بعد سورة الطلاق مشعر بمناسبة بينهما:

قال الإمام السيوطي رحمه الله، وهو يتحدث عن سورة التحريم: « وهي متواخية مع التي قبلها في الافتتاح بخطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وتلك مشتملة على طلاق النساء، وهذه على تحريم الإماء، وبينهما من الملابسة ما لا يخفى، ولما كانت تلك في خصام

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٣٩.

(٢) البرهان ١/ ٣١-٣٢ وينظر في تحقيق هذه القضية ما كتبه محقق كتاب العجاب في بيان الأسباب للحافظ ابن حجر تحت عنوان: قواعد علم أسباب النزول ١/ ٩٣-١٠٩.

نساء الأمة، ذكر في هذه خصومة نساء المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم ...»(١).

ب- وقال البخاري في صحيحه: وقال أهل العلم: إذا طلق ثلاثاً فقد حرمت عليه فسموه حراماً بالطلاق والفراق، وليس هذا كالذي يحرم الطعام، لأنه لا يقال للطعام الحل: حرام، ويقال للمطلقة: حرام(٢).

جـ- وبعد كتابة ما تقدم رأيت تحقيقاً جيداً للعلامة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي ذكره في تفسيره «محاسن التأويل»(٣) جاء فيه:

«والذي يظهر لي، هو ترجيح روايات تحريم الجارية في سبب نزولها، وذلك لوجوه:

منها: أن مثله يُبتغى به مرضاة الأزواج، ويُهتم به لهن.

ومنها: أن روايات شرب العسل لا تدل على أنه حرمه ابتغاء مرضاتهن، بل فيه أنه حلف لا يشربه أنفة من ريحه.

ومنها: أن الاهتمام بإنزال سورة على حدة لتقريع أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم، وتأديبهن في المظاهرة عليه، وإيعادهن على الإصرار على ذلك بالاستبدال بهنّ، وإعلامهن برفعة مقامه، وأن ظهراءه مولاه وجبريل والملائكة والمؤمنون: كل ذلك يدل على أن أمراً عظيماً دفعهن إلى تحريمه ما حرم، وما هو إلا الغيرة من مثل ما روي في شأن الجارية، فإن الأزواج يحرصن أشد الحرص على ما يقطع وصلة الضرة الضعيفة ويبترها من عضو الزوجية».

ثم أضاف قائلاً:

«وأما تخريج رواية العسل في هذه الآية، وقول بعض السلف نزلت فيه، فالمراد منه: أن الآية تشمل قصته بعمومها على ما عرف من عادة السلف في قولهم: نزلت في كذا ..».

---

(١) انظر روح المعاني للآلوسي ٢٨/١٤٦.

(٢) فتح الباري ٩/٢٨٥.

(٣) ١٦/٢١٥.

ولكن مع ترجيحي قصة مارية أرى أنه لا يمنع من وقوع حادثة شرب العسل قبل حادثة التحريم بمدة قصيرة، لكن جاءت حادثة التحريم لتكون سبباً مباشراً للنزول باعتبارها أكبر المشكلات التي تحتاج إلى حل حاسم من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ويؤيد ذلك : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتزلهن جميعهن شهراً، ليكون ذلك الاعتزال تأديباً لكل الزوجات على ما وقع منهن قبل هذه الحادثة[١] .

ودليل ذلك : ما جاء عن أنس رضي الله عنه قال : قال عمر رضي الله عنه : «اجتمع نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الغيرة عليه، فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن. فنزلت هذه الآية»[٢] .

المطلب الرابع : زمن وقوع حادثة التحريم :

لعل من المفيد في دراسة أحداث السيرة النبوية الوقوف على تأريخ وقوعها، إذ به يتم الاطلاع على الظروف المحيطة بالحادثة .

ولكن مما ينبغي التنبيه إليه هنا : أنه قد وقع اختلاف كبير في تأريخ الأحداث عند مؤرخي السيرة، نظراً إلى أن العناية كانت متجهة إلى ضبط الحوادث أولاً، وعليه فإن النتائج في مثل هذه الأبحاث تبقى ظنية ولا ترقى إلى درجة القطع؛ لتعدد الاجتهادات فيها من قبل العلماء .

والدارس لحادثة التحريم يمكنه أن يضع ثلاثة احتمالات لتاريخ وقوعها :

الأول : في سنة تسع من الهجرة .

---

(١) وكان الحافظ ابن حجر قد تساءل بقوله : إذا كانت عائشة وحفصة هما السبب في هذه الحادثة فلماذا اعتزلهن جميعهن؟

وكانت إجابته قريبة مما ذكرته آنفاً، لكنه لم يجزم، قال رحمه الله كما في فتح الباري ٩ / ٢٠١ : «ويحتمل أن تكون الأسباب جميعها اجتمعت فاشير إلى أهمها، ويؤيده شمول الحلف للجميع» .

(٢) رواه البخاري في صحيحه برقم (٤٩١٦) .

والثاني: في سنة سبع من الهجرة.

والثالث: في أواخر سنة ثمان من الهجرة.

وقد درست هذه الاحتمالات على ضوء المعلومات المتوفرة لدي، وجعلت ذلك في ثلاثة فروع مع ترجيح ما رأيته راجحاً منها.

الفرع الأول: أدلة وقوعها في السنة التاسعة، ومناقشة ذلك:

قال الحافظ ابن حجر: إن الأكثر من أهل العلم بالمغازي أن إيلاءه من نسائه كان سنة تسع، وأن تخييرهن وقع بعد ذلك[١].

واستدل على ذلك بما يأتي:

أولاً: جاء في حديث ابن عباس عن عمر الوارد في حادثة التحريم:

«وكان مَنْ حول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد استقام له، إلا ملك غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا»[٢].

قال الحافظ رحمه الله[٣]: «فإن الاستقامة التي أشار إليها إنما وقعت بعد فتح مكة، وقد مضى في غزوة الفتح من حديث عمرو بن سلمة: «وكانت العرب تَلَوَّم بإسلامهم الفتح فيقولون: اتركوه وقومه، فإنه إن ظهر عليهم فهو نبي صادق، فلما كانت وقعة الفتح بادر كل قوم بإسلامهم»[٤].

قال: والفتح كان في رمضان سنة ثمان، ورجوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة في أواخر ذي القعدة منها، فلهذا كانت سنة تسع تسمى سنة الوفود؛ لكثرة من وفد عليه من العرب.

---

(١) التلخيص الحبير ٣ / ١٢٢. وممن قال بذلك أيضاً الفقيه عماد الدين يحيى العامري في كتابه بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل ٢ / ٤٣.

(٢) أخرج هذه الرواية البخاري في صحيحه برقم (٥٨٤٣) في كتاب اللباس، من طريق عبيد بن حنين.

(٣) فتح الباري ٩ / ١٩٧.

(٤) صحيح البخاري برقم (٤٣٠٢) كتاب المغازي.

فظهر أن استقامة مَنْ حوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما كانت بعد الفتح، فاقتضى ذلك أن التخيير كان في أول سنة تسع كما قدمته. وممن جزم بأن آية التخيير كانت سنة تسع الدمياطي وأتباعه، وهو المعتمد».

قلت: وهذا استنباط جيد، لكن لماذا لا يقال: بأنها وقعت في أواخر سنة ثمان، وذلك بعد رجوعه صلى الله عليه وآله وسلم من غزوة الفتح؛ إذ الاستقامة المذكورة تصدق عليها أيضاً؟.

الفرع الثاني: أدلة وقوعها في سنة سبع من الهجرة، ومناقشتها:

أولاً: قد تقدم أن سبب التحريم هو: تحريمه صلى الله عليه وآله وسلم مارية، كما ثبت ذلك بالحديث الصحيح، وأن مارية المذكورة قد أهديت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من المقوقس في السنة السابعة من الهجرة، ورأينا موقف أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم منها، فقد ابتدأ الخلاف بسبب الغيرة بعد دخولها بيت النبوة، مما دفع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يحولها إلى العالية، فلا يستبعد أن تقع حادثة التحريم مع بداية دخولها إلى بيت النبوة.

ثانياً: ومما يستأنس له في ترجيح وقوع حادثة التحريم في السنة السابعة سؤال ابن عباس عنها، وتطلبه لها، يقول: مكثت سنة وأنا أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية، فما أستطيع هيبة له. وفي رواية: لم أزل حريصاً أن أسأل عمر عن المرأتين من أزواج النبي اللتين قال الله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ مما يدل على عدم حضوره هذه الحادثة، لأنها وقعت قبل هجرته إلى المدينة، ومن المعلوم: أنه رضي الله عنهما هاجر إلى المدينة مع أبيه بعد فتح مكة، وكان صغيراً، وإلا لو كان حاضراً لما قال: مكثت سنة وأنا أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية، فما أستطيع هيبة له.

ثالثاً: جاء في حديث ابن عباس من قول سيدنا عمر: «وكنا قد تحدثنا أن غسان تنعل الخيل لتغزونا، فنزل صاحبي الأنصاري يوم نوبته، فرجع إلينا عشاء، فضرب بابي ضرباً

شديداً، ففزعت، فخرجت إليه فقال: قد حدث اليوم أمر عظيم. قلت: ما هو؟ أجاء غسان؟ قال: لا، بل أعظم من ذلك وأهول؛ اعتزل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أزواجه..». وفي رواية أخرى: «ونحن نتخوف ملكاً من ملوك غسان، ذكر لنا أنه يريد أن يسير إلينا، فقد امتلأت صدورنا منه»[١].

فمن هو ملك غسان المذكور؟ والجواب على ذلك: أنه قد جاءت تسميته في حديثين:

الحديث الأول: عن عائشة[٢]: وسمي فيه بـ«الحارث بن أبي شمر».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٩١٣).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٨/١٨٨، ١٩٠).

وله أربعة طرق:

الطريق الأول: طريق عمرة عن عائشة: وفيه:

١) حارثة بن أبي الرجال: قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب الترجمة (١٠٦٢): ضعيف. وانظر ترجمته في تهذيب الكمال للمزي ٥/٣١٥.

٢) أبو معشر نجيح المدني: كذلك قال عنه ابن حجر في التقريب الترجمة (٧١٠٠): ضعيف. وانظر ترجمته في تهذيب الكمال ٢٩/٣٣١.

الطريق الثاني: طريق عروة عن عائشة:

وقد رواها محمد بن عبد الله ابن أخي الزهري، عن عمه الزهري، عن عروة. وهي رواية حسنة؛ لأن محمد بن عبد الله المذكور قال عنه الذهبي في الميزان (٣/ الترجمة ٧٧٤٣): صدوق صالح الحديث، وقد انفرد عن عمه بثلاثة أحاديث. وهذا الحديث ليس منها.

وقال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب رقم الترجمة (٦٠٤٩): صدوق له أوهام.

الطريق الثالث: طريق موسى بن مناح عن عائشة:

وقد رواها الواقدي، عن عبد الله بن جعفر، عن ابن أبي عون عن موسى. وعبد الله بن جعفر: ثقة، كما في تهذيب الكمال (١٤/٣٧٤) وابن أبي عون هو عبد الواحد، وثّقه ابن معين، كما في تهذيب الكمال ١٨/٤٦٣ وقال عنه ابن حجر: صدوق يخطئ.

لكن فيه موسى بن مناح «مجهول» فقد ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٧/٢٩٦، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٨/١٥٩) ولم يذكرا فيه جرحاً ولا تعديلاً، بل قالا: روى عن القاسم بن محمد، روى عنه =

الحديث الثاني: عن عمر رضي الله عنه، وستأتي مناقشته عند الترجيح.

فمن هو يا ترى الحارث بن أبي شمر؟ لا بد من إلقاء الضوء على حياته للوصول إلى تحديد زمن وقوع حادثة التحريم:

قد اشتهر الحارث في التاريخ الإسلامي بأنه أحد الملوك الذين وجه إليهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً يدعوه فيه وقومه إلى الإسلام، وكان السفير الذي بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إليه هو الصحابي الجليل شجاع بن وهب الأسدي رضي الله عنه، وذلك في شهر محرم من السنة السابعة الهجرية(١).

= عبدالواحد بن أبي عون.

الطريق الرابع: من طريق عمرة عن عائشة:

وفيه حارثة بن أبي الرجال؛ إذ رواه عنه ابناه مالك وعبد الرحمن، وهو أيضاً ضعيف لضعف حارثة، وقد تقدم ذكر ذلك.

فهذه أربعة طرق قد تتقوى بمجموعها وترتقي إلى درجة القبول، وكونها عن الواقدي لا يضر كثيراً؛ لأن الأمر لا يتعلق بحلال أو حرام، وإنما يدخل في إطار المغازي التي برع فيها الواقدي رحمه الله. هذا أولاً. وثانياً: كون هذه الروايات قد أخرجها عنه ابن سعد في الطبقات، وقد قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٦٤: «ويقولون: إن ما رواه عنه كاتبه في الطبقات هو أمثل قليلاً من رواية الغير عنه» ويزيد ذلك تأكيداً: أن الحافظ ابن حجر قد نقل تسميته عن ابن سعد مع الإقرار، قال رحمه الله في فتح الباري ٩/ ١٩٥: ووقع في رواية عمرة عن عائشة عند ابن سعد: « ... لعل الحارث بن أبي شمر ..» ثم قال: وأخرج نحوه من رواية الزهري عن عروة عن عائشة.

وقد فات الحافظ رحمه الله: أن الحارث بن أبي شمر قد توفي في سنة ثمان من الهجرة، علماً بأنه من القائلين بأن حادثة التحريم وقعت في السنة التاسعة من الهجرة.

(١) طبقات ابن سعد ١/ ٢٥٨، والسيرة النبوية لابن هشام ٤/ ٦٠٧، وانظر السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية للدكتور مهدي رزق الله ص٥١٩، وسفراء النبي صلى الله عليه وسلم للأستاذ محمود شيت خطاب ١/ ١٣٧-١٣٩.

ونص الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر؛ سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله، وصدق، فإني أدعوكَ أن تؤمن بالله وحده لا شريك له، يبقى ملكك»[١].

فلما قرأ الحارث كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم رمى به، وقال: من ينتزع مني ملكي؟! أنا سائر إليه، ولو كان باليمن جئته. علي بالناس. فلم يزل يفرض حتى قام، وأمر بالخيول تنعّل، ثم قال: أخبر صاحبك ما ترى، وكتب إلى قيصر يخبره خبري، وما عزم عليه، فكتب إليه قيصر: ألا تسير إليه، واله عنه، ووافني بإيلياء. فلما جاءه جواب كتابه، دعاني فقال: متى تريد أن تَخرج إلى صاحبك؟ فقلت: غداً. فأمر لي بمئة مثقال ذهب...»[٢]. ومات الحارث سنة ثمان للهجرة أي: عام فتح مكة[٣].

تدل هذه الحادثة على أن العلاقة بين دولة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة المنورة، وملك الغساسنة في السنة السابعة الهجرية: كانت مضطربة غاية الاضطراب، وأن الحارث أمر بتجهيز الخيول استعداداً للحرب، ولا شك أن هذا الموقف نقله السفير إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة بعد رجوعه، وقد علم بذلك أصحاب رسول الله، وقد صور عمر رضي الله عنه بمقولته التي نقلها لنا ابن عباس تلك الأحوال أتم تصوير.

ولكن قد يقال: إن الأحوال قد هدأت بسبب تغيُّر موقف الحارث، بعد أن نهاه قيصر عن سعيه المذكور، وعن استعداده لخوض المعركة. والجواب: أن هذا التغيير في الموقف قد يكون خدعة سياسية، أراد قيصر من خلالها تعمية الأمور، ريثما تتضح الصورة، وتكمل الاستعدادات الكافية للدخول في صراع جديد مع دولة المدينة.

(١) انظر مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة للدكتور محمد حميد الله ص١٢٦.

(٢) طبقات ابن سعد ١/ ٢٦١ تاريخ الخميس ٢/ ٣٩. وانظر ترجمته في ابن سعد ٣/ ٩٤-٩٥ والبداية والنهاية ٤/ ٢٦٨ ونقل عن ابن إسحاق أنه أرسله إلى المنذر بن الحارث.

(٣) طبقات ابن سعد ١/ ٢٦١ وانظر الأعلام للزركلي ٢/ ١٥٧ وسفراء النبي صلى الله عليه وسلم للأستاذ محمود شيت خطاب ٢/ ١٣٤.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حنكة قيصر السياسية، وتهور الحارث الغساني، والدارس لحياته العسكرية والسياسية يجد أنه كان متكبراً مغروراً، يفتقر إلى المرونة والحكمة[١]، فلا يستبعد منه اتخاذ مثل هذا القرار، ثم تراجعه عنه؛ لأنه كان مسلوب الإرادة أمام هرقل.

ولهذا فقد أُخِذ تهديده من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه في المدينة على محمل الجد، رغم تراجعه -في الظاهر- عن التهديد.

وإذا ثبت أن ملك غسان هو الحارث بن أبي شمر؛ فهذا يعني: أن حادثة التحريم وقعت في سنة سبع من الهجرة.

هذا على احتمال أنه مات في بداية سنة ثمان من الهجرة.

أما على احتمال أنه مات في أواخر سنة ثمان فلا يصح التوجيه المذكور آنفاً؛ إذ يمكن أن يقال حينئذ:

إن حادثة التحريم وقعت في أواخر السنة الثامنة قبيل وفاة الحارث بن أبي شمر، ويدل على ذلك حديث عائشة الذي نصّ على تسمية ملك غسان بـ «الحارث بن أبي شمر».

الفرع الثالث: أدلة وقوعها في أواخر سنة ثمان من الهجرة:

جاء في حديث ابن عباس عن عمر المتقدم: «أجاء غسان؟»

وعند البحث في روايات الحديث وجدت رواية قد ذكرت تسميته، وهي: رواية يزيد ابن رومان في حديث ابن عباس عن عمر.

وقد سمي ملك غسان بـ «جبلة بن الأيهم»[٢].

---

(١) يراجع في تحليل مواقفه العسكرية والسياسية كتاب سفراء النبي صلى الله عليه وسلم للأستاذ محمود شيت ١/١٢٧-١٣٤.

(٢) رواه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٨٧٦٤). لكن قال الطبراني فيه: لم يروِ هذا الحديث عن يزيد بن رومان إلا سعيد بن أبي هلال، ولا عن سعيد إلا خالد بن يزيد، تفرد به الليث.

وقد تقدم الكلام على سند هذا الحديث، وأنه حديث صحيح لغيره.

وهي رواية صحيحة، وعند الترجيح تُقدم على رواية السيدة عائشة لأنها أصح.

فمن هو جبلة بن الأيهم:

قال الحافظ ابن كثير: «وفيها -أي في سنة ٥٣هـ- توفي جبلة بن الأيهم الغساني ملك نصارى العرب..، وكان جبلة آخر ملوك غسان، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً مع شجاع بن وهب يدعوه إلى الإسلام..»(١).

وإذا علمنا بأن الحارث بن أبي شمر قد مات في سنة ثمان من الهجرة، فيكون جبلة بن الأيهم قد تسلم ملك غسان بعده، واتبع السياسة نفسها تجاه المدينة المنورة، وعليه يصح أن تكون حادثة التحريم قد حدثت في أواخر سنة ثمان من الهجرة.

الترجيح: بعد استعراض الأدلة ومناقشتها يترجح عندي: أن حادثة التحريم وقعت في أواخر سنة ثمان من الهجرة، وذلك بعد رجوعه صلى الله عليه وآله وسلم من غزوة الفتح، وولادة ابنه إبراهيم عليه السلام؛ وذلك لصحة دليل هذا القول، وقوته.

هذا وقد أجبت عن دليل أصحاب القول الأول بما يترجح معه أيضاً من أنها وقعت في أواخر سنة ثمان من الهجرة.

ويمكن أن يجاب عن الدليل الأول من أدلة أصحاب القول الثاني:

بأنه لا يمنع من تأخر وقوع حادثة التحريم إلى أواخر سنة ثمانٍ، ولا سيما إذا علمنا بأن مارية قد حملت في السنة الثامنة، ووضعت غلاماً سماه النبي صلى الله عليه وآله وسلم إبراهيم، وكان ذلك في شهر ذي الحجة من سنة ثمان، أي في آخر سنة ثمان.

---

(١) البداية والنهاية ٤ /٢٦٨ وفيه: فاسلم وكتب بإسلامه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن قال ابن عساكر: إنه لم يسلم قط.

وقد أشار إلى هذه المكاتبة ابن سعد في الطبقات ١ /٢٦٥، وابن هشام في السيرة ٤ /٦٠٧، وابن الجوزي في الوفا بأحوال المصطفى ص٧٥٤، والدكتور محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة ص١٢٧. وكلهم لم يسموا السفير، ما عدا ابن هشام فإنه سماه.

وكان طبيعياً أن تزداد الغيرة في نفوس سائر أزواجه؛ لأنهن جميعاً لا ولد له منهنّ، وقد أسفر عن هذه الغيرة الشديدة حادثة التحريم.

ويمكن أن يجاب عن الدليل الثاني من أدلة أصحاب القول الثاني:

بأن ابن عباس قد حضر هذه الواقعة، ولكونه كان صغيراً لم يطّلع على تفصيلاتها، فأراد أن يحيط علماً بها، وخير من يجد عنده ذلك هو سيدنا عمر لأنه كان له دور مشهود في تلك الحادثة، وقد حصل على ما يريد؛ إذ حدّثه عمر رضي الله عنه بكل تفصيلاتها الدقيقة، وقد حصلت الأمة بفضل سؤال ابن عباس على علم غزير مما له علاقة بهذه الحادثة.

وبعد: فمهما قيل من أقوال حول تاريخ وقوع حادثة التحريم، فإنها تبقى في إطار الاجتهاد، وحسبنا أن الاختلاف لا يؤثر في نتائج البحث، ولا في طريقة التعامل مع الدروس المستفادة من الحادثة، ولهذا سانتقل إلى المبحث الأهم في هذا البحث ألا وهو:

المبحث الثاني: الدروس المستفادة من حادثة التحريم

الدرس الأول: يستفاد من حادثة التحريم درس عملي، ومنهج يتبعه المسلم في تعامله مع الأشياء التي أحلّها الله له في هذه الحياة، قال تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ [الأعراف: الآية ٣٢].

وإذا كان الله عز وجل كرَّم الإنسان بشتّى مظاهر التكريم، وفضّله على كثير ممن خلق تفضيلاً: فليس من منهج الله في شيء أن يُحرِّم الإنسان على نفسه بعضاً من هذا التكريم بأي وسيلة من وسائل التحريم، ولو بالامتناع عمّا أحله الله عن طريق حلف الأيمان، ولهذا كان لا مناص في المنهج الرباني من التراجع عن مثل هذا الامتناع، إذا ما وقع الإنسان فيه؛ قال تعالى: ﴿ **قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم** ﴾.

ثم أكّد النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا المفهوم، وحثّنا على التراجع من غير ما تردد عندما قال: «وإذا حلفت على يمين، فرأيت غيرها خيراً منها، فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير»(١).

والأمر في حادثة التحريم لا يخرج عن هذا الإطار: تقول السيدة عائشة رضي الله عنها: «آلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحرّم، فأمر في الإيلاء بكفارة، وقيل له في التحريم: ﴿ **لم تحرم ما أحل الله لك** ﴾(٢) إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يحرم الحلال، وكل ما في الأمر أنه آلى أي: حلف، وحرم -أي امتنع- ولكنه عاد عن تحريمه فجعل الحرام حلالاً وكفّر عن يمينه.

إنه أراد أن يعالج مشكلة طارئة قد عرضت في بيته الكريم، انطلاقاً من خلقه العظيم في تعامله مع زوجاته الطاهرات، ريثما تهدأ النفوس وتستقر الأوضاع، ولكن الله تبارك وتعالى أراد أن يعلم الأمة من وراء هذه الحادثة: أنه لا ينبغي لأحد أن يحرم حلالاً ولو

(١) رواه البخاري برقم (٦٦٢٢) ومسلم (١٦٥٢).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٢/١٥٠، ورجاله ثقات كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/٢٨٥.

بالامتناع عنه، فضلاً عن غيره؛ إذ لا يملك أحد مثل هذا القرار إلا الله تبارك وتعالى.

إن هذا الامتناع نوع من أنواع الإعراض غير المقصود عن إكرام الله وإنعامه، والكريم يعاتب المكرَّم إذا أعرض عن كرمه وإنعامه، ولكن معاتبة المحب لمحبوبه، لا معاتبة الغضب والانتقام، والله غفور رحيم.

قال الألوسي في «روح المعاني»[١]: ﴿**والله غفور رحيم**﴾: فيه تعظيم شأنه صلى الله عليه وآله وسلم؛ بأن ترك الأولى بالنسبة إلى مقامه السامي الكريم يُعدُّ كالذنب، وإن لم يكن في نفسه كذلك، وأن عتابه ليس إلا لمزيد الاعتناء به، وقد زلّ الزمخشري ها هنا وزعم كعادته: أنَّ ما وقع من تحريم الحلال المحظور، لكنه غفر له عليه الصلاة والسلام. ورد عليه ابن المنير[٢] بقوله: إن ما أطلقه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم تقوُّل وافتراء، والنبي منه براء، وذلك أن تحريم الحلال منه على وجهين:

الأول: اعتقاد ثبوت حكم التحريم، وهو محظور يوجب الكفر، فلا يمكن صدوره من المعصوم أصلاً.

والثاني: الامتناع من الحلال مطلقاً أو مؤكداً باليمين مع اعتقاد حله، وهذا مباح، وما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من هذا النوع، وإنما عاتبه الله عليه رفقاً به وتنويهاً بقدره، وإجلالاً لمنصبه عليه الصلاة والسلام أن يراعي مرضاة أزواجه بما يشق عليه جرياً على ما ألف من لطف الله به».

الدرس الثاني: في بيان اللفظ الذي استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الحادثة:

اختلف العلماء في اللفظ الذي استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في تحريمه مارية على قولين:

١ ـ حرمها مع اليمين:

وممن قال بذلك: عائشة، وزيد بن أسلم، ومسروق، وقتادة، وعامر الشعبي، والضحاك،

---

(١) ١٨/ ١٤٧.

(٢) في كتابه «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» المطبوع بحاشية الكشاف ٤/ ١١٣.

ورجّحه الطبري وقال ـ كما في تفسيره[١] ـ: لا يعقل في لغة عربية ولا عجمية أن قول القائل لجاريته، أو لطعام أو شراب: هذا علي حرام: يمين؛ فإذا كان ذلك غير معقول، فمعلوم أن اليمين غير قول القائل للشيء الحلال له: هو علي حرام.

قالوا: حرمها عليه، وحلف أن لا يقربها، فعوتب في التحريم، وجاءت الكفارة في اليمين.

ودليلهم في ذلك: حديث عائشة رضي الله عنها المذكور آنفاً.

٢ – حرمها فقط، فجعل الله عز وجل تحريمه إياها بمنزلة اليمين، وأوجب فيها الكفارة.

وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، ورواية عن قتادة، ورجّحه الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ودليلهم:

حديث ابن عباس قال: قلت لعمر: من المرأتان؟ قال: عائشة، وحفصة، وكان بدء الحديث في شأن أم إبراهيم القبطية، وفيه: «قال: ألا ترضين أن أحرمها فلا أقربها؟ قالت: بلى، فحرمها ..».

الدرس الثالث: في بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالتحريم:

هذا، وقد اختلف العلماء فيمن حرّم على نفسه شيئاً، فقال جمهور الفقهاء: إن حرّم زوجته أو أَمَتَه، ولم يقصد الطلاق ولا الظهار، ولا العتق في الأَمَة: فعليه كفارة يمين، ويعني بقوله «عليّ حرام»: أي اجتنابها وترك وطئها.

وقال مالك: في الحرام ثلاث تطليقات، ولا يسأل عن نيته، أما إذا قال لأَمَته: أنت عليّ حرام، ولم يقرن ذلك بالحلف؛ فهو لغو عنده ولا يترتب عليه شيء.

وإن حرّم طعاماً أو شراباً أو غير ذلك من المباحات فلغو –أي ليس عليه كفارة يمين– وهذا عند الشافعية والمالكية، أما عند الحنفية والحنابلة فعليه في الجميع كفارة يمين[٢].

---

(١) ١٢/ ١٥٠.

(٢) للتوسع في بحث هذا المسألة فقهياً يراجع:

المغني لابن قدامة ٧/ ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ٢٣٢، ٣٤٣، و روضة الطالبين للنووي ٨/ ٢٨–٣٠، و الموسوعة

الدرس الرابع: كما نستفيد من هذه الحادثة: أنْ ينأى المسلم بزوجه عن مثل هذه النزاعات، حتى لا تكون ضحية لأمر قد لا تكون سبباً له، ولا طرفاً فيه -ولو كانت أمة لا يعبأ بشأنها ولا يهتم لأمرها- وذلك صيانة للأسرة المسلمة من عوامل التمزق والانهيار، وحفظاً لاستقرارها وضماناً لمستقبلها.

ويهدف هذا التشريع إلى تأمين كل ما يبعث على إضفاء الأمن والطمأنينة والسكينة في نفس الزوجة، لكي تتمكن من القيام بأداء وظائفها في داخل الأسرة على أحسن وجه وأتم نظام.

والغريب في الأمر: أن نجد في الأمة مَنْ لم يتقن هذا الدرس، ولم يَتعلم من هذه الحادثة، فأسرف في استعمال ألفاظ التحريم، أو مصطلحات الأيمان المغلظة وغير المغلظة للامتناع عن كثير من الأمور في عدد من مفردات الحياة اليومية، وما سبب ذلك إلا الجهل بأحكام الشرع، ثم هذه الاختلافات الطويلة التي تراكمت حول النص القرآني، وعلى الرغم من فائدتها في استنطاق النص واستنباط الأحكام إلا أنها قد تشغل المسلم أحياناً عن الهدف الأسمى، وتبعده عن الأخذ من القرآن والتلقي المباشر عنه، سواء في تشكيل عقله، أو الاستفادة منه في معالجة ما يعترضه من مشكلات في حياته.

الدرس الخامس: كما نستفيد من هذه الحادثة درساً رائعاً في سماحة الإسلام ويسر تعامله ورفع الحرج عن أتباعه: ويتمثل هذا الدرس في أن الله تعالى قد شرع لنا تَحِلَّة الأيمان، قال تعالى: ﴿ **قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم** ﴾ قال المهلب[1]: من نعم الله على

= الفقهية، مادة: تحريم. وفتح الباري ٩/ ٢٨٥، و شرح صحيح مسلم للنووي ١٠/ ٦٤. وقد تعرّض لبحث هذه المسألة من الناحية الفقهية كثير من المفسرين ومن هؤلاء الجصاص في أحكام القرآن ٣/ ٦٩٥، وابن العربي في أحكام القرآن ٤/ ٢٩٣، والقرطبي في تفسيره ٩/ ١١٩ وغيرهم.

(١) هو ابن أبي صفرة الأسدي الأندلسي، مصنف «شرح صحيح البخاري» قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٧٩: كان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء، توفي سنة ٤٣٥هـ.

هذه الأمة فيما خفف عنهم: أن من قبلهم كانوا إذا حرموا على أنفسهم شيئاً حُرِّم عليهم، كما وقع ليعقوب عليه السلام، فخفف الله ذلك عن هذه الأمة، ونهاهُم أن يحرموا على أنفسهم شيئاً مما أحل لهم، فقال تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم**﴾[١].

الدرس السادس: كما نشهد في هذه الحادثة أدباً بليغاً في التعامل مع الخلافات الزوجية الخاصة، وذلك بالسكوت عن أسبابها وعدم التصريح بها، لا سيما إذا كانت تتعلق بخصوصيات الزوج والزوجة، والكناية عنها بلفظ عام دون الدخول في التفاصيل، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك**﴾.

فالآية تتحدث عن شيء معين حرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تحدد أيَّ شيء كان ذلك المحرَّم.

وقوله تعالى: ﴿**وإذ أسرَّ النبي إلى بعض أزواجه حديثا..**﴾.

فقوله تعالى ﴿**حديثا**﴾ هكذا بصيغة التنكير، ولم يحدد نوع الحديث الذي أسرَّه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض أزواجه.

ولقد تأدّب الصحابة بهذا الأدب الكريم، فهذا سيدنا ابن عباس رضي الله عنه يقول: «مكثت سنة وأنا أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية، فما أستطيع هيبة له..».

وما منعه من السؤال إلا أنه يعلم أن المشكلة هي أمر خاص لا ينبغي التعمق في البحث عن أسبابه، وكشف أسراره، والمهم هو أخذ العبرة منه.

---

(١) ويؤيد هذا ما جاء عن ابن عباس -وقد جاءه أعرابي يسأله بقوله: إني جعلت امرأتي حراماً - قال: ليست عليك بحرام، قال: أرأيت قول الله تعالى: ﴿**كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه**﴾؟ فقال ابن عباس: «إن إسرائيل كان به عرق النسا، فجعل على نفسه إن شفاه الله أن لا يأكل العروق من كل شيء. وليست بحرام»، يعني: على هذه الأمة. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩ / ٢٨٥: أخرجه يزيد ابن هارون في كتاب النكاح، ومن طريقه البيهقي بسند صحيح.

ولولا أن هذا الأمر يتعلق بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفعه ذلك إلى التحقيق، والبحث والسؤال عن كل ما يتعلق به من أحكام وأحوال.

وهذا الدافع هو الذي جعل عمر يحدثه بذلك، ولا يكتمه عنه مع كراهية للسؤال، فعندما سأله ابن عباس، قال له عمر: واعجباً لك يا ابن عباس «قال الزهري: كره والله ما سأله عنه ولم يكتمه عنه»؟.

ولا عجب بعد ذلك أن نجد هذا الخلاف الكبير بين العلماء في تحديد السبب الحقيقي لحادثة التحريم.

الدرس السابع: كما نستفيد من هذه الحادثة درساً عملياً في الحياة الزوجية، وهو مبدأ الصراحة في التعامل، وأن لا يدفعه عن هذا المبدأ أي دافع، ولو كان هو مدارة الزوجة وكريم عشرته معها، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ **فإمساك بمعروف** ﴾.

وفي هذا التحريم: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب المداراة حلاً مؤقتاً للمشكلة الطارئة في بيته، وقد جاء الخطاب الرباني ليصحح المسار في هذه الحادثة، ويعلم الأمة من وراء ذلك أسلوب الصراحة في التعامل، وهو منهج يبعث على الاطمئنان، ويؤدي إلى الراحة والارتياح عند كلا الطرفين في حياتهم الزوجية.

الدرس الثامن: كما نستفيد من هذه الحادثة درساً تربوياً رائعاً في فقه الأسرة المسلمة، وهو كتمان الأسرار في الحياة الزوجية، وعدم إفشائها مهما كان حجم السر، ومهما كان نوعه.

قال تعالى: ﴿ **وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرَف بعضه وأعرض عن بعض، فلما نبأها به قالت: من أنبأك هذا؟ قال: نبأني العليم الخبير** ﴾.

لقد علمت الزوجة أنها وقعت في أمر لا يجوز الوقوع فيه، بعد أن استأمنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلب منها عدم إفشائه، ولهذا كان موقفها موقف الضعيف المدافع

عن تصرف خاطئ، وهي الآن تريد أن تلقي التبعة على من أفشت إليها سرها ظناً منها أنها هي التي أباحت بالسر.

قالت: من أنبأك هذا؟

ولكن النبي صلى الله عليه وسلم ذهب لينفي هذا الظن، ويؤكد خطأ التصرف الذي صدر منها، ليتخذ القرار الحازم في الجزاء، فإن أمراً عظيماً مثل هذا -قد يهدد الحياة الزوجية برمتها، ويقضي على استقرارها- لا ينبغي أن يمر بغير جزاء.

فما هو الأسلوب الذي استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم أمام هذا الخطر العظيم، والموقف الجلل؟

هل ضرب؟ لا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعمل أسلوب الضرب لحل المشكلات الزوجية.

ولكنه هنا استعمل أسلوب الهجر، وهو أسلوب تربوي هادف يعبر عن حالة الغضب وعدم الرضا أتم تعبير، وهو أكثر إيلاماً في النفس وأشد وقعاً عليها.

إنه أسلوب قرآني، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم هنا يعلمنا كيف نطبقه ومتى نطبقه، قال تعالى: ﴿**وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ**.﴾(١)، وفي حادثة التحريم: «وأقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يدخل عليهن شهراً من شدة موجدته عليهن».

وفي رواية أخرى: «فاعتزل النبي صلى الله عليه وسلم نساءه من أجل ذلك الحديث حين أفشته حفصة إلى عائشة تسعاً وعشرين ليلة»(٢).

الدرس التاسع: ثم بعد هذا الهجر الذي دام شهراً أنزل الله الوحي ليضع حداً لهذه المشكلة عن طريق التوبة الخالصة.

«وهنا نجد أن السياق قد تغيّر من الحكاية عن حادث وقع، إلى مواجهة وخطاب للمرأتين، كأنّ الأمر حاضر: ﴿**إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكا**..﴾ وفي هذا إيماء إلى أن

(١) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٢) من حديث ابن عباس عن عمر، وقد تقدم تخريجه.

فيما فعلتاه انحرافاً عن أدب المعاشرة الذي أمر الله به، وأنّ عليهما أن تتوبا مما صنعتاه ليقع بذلك صلاح ما فسد من قلوبهما»(١).

وهو درس نتعلمه من حادثة التحريم؛ بأن على كل زوجة إذا ما أخلت بأدب المعاشرة مع زوجها أن تتوب إلى الله من فعلها، لتفتح بذلك صفحة جديدة في حياتها الزوجية قوامها الطاعة والاحترام.

الدرس العاشر: وفي سورة التحريم «نجد حملة ضخمة هائلة، وتهديداً رعيباً مخيفاً» قال تعالى: ﴿ **وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير** ﴾. وفي هذا إشارة إلى أن مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عظيم لا ينبغي للمسلم أن يقع فيه، «ومن هذه الحملة الضخمة الهائلة ندرك عمق الحادث وأثره في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى احتاج إلى إعلان موالاة الله وجبريل وصالح المؤمنين. والملائكة بعد ذلك ظهير؛ ليطيب خاطر الرسول صلى الله عليه وسلم، ويحس بالطمأنينة والراحة من ذلك الأمر الخطير.

ولا بد أنّ الموقف في حس رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي محيطه كان من الضخامة والعمق والتأثير إلى الحد الذي يتناسب مع هذه الحملة.

ولعلنا ندرك حقيقته من هذا النص ومما جاء في الرواية على لسان الأنصاري صاحب عمر -رضي الله عنهما- وهو يسأله: جاءت غسان؟ فيقول: لا، بل أعظم من ذلك وأطول. وغسان هي الدولة العربية الموالية للروم في الشام على حافة الجزيرة، وهجومها إذ ذاك أمر خطير، ولكن الأمر الآخر في نفوس المسلمين كان أعظم وأطول؛ فقد كانوا يرون أن استقرار هذا القلب الكبير، وسلام هذا البيت الكريم: أكبر من كل شأن، وأنّ اضطرابه وقلقه أخطر على الجماعة المسلمة من هجوم غسان عملاء الروم، وهو تقدير يوحي بشتى الدلالات على نظرة أولئك الناس للأمور، وهو تقدير يلتقي بتقدير السماء للأمر، فهو إذن صحيح قويم عميق»(٢).

---

(١) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ١٣/٣٥٦.

(٢) في ظلال القرآن ٦/٣٦١٦ بتصرف.

الدرس الحادي عشر: كما نستفيد من هذه الحادثة درساً تربوياً آخر، ولكنه عن طريق الإيماء وليس مباشراً، وهو استثمار هذه الحادثة عن طريق دعوة الزوجة إلى الأخلاق التي يجب أن تتحلى بها، والصفات التي يجب أن تتصف بها.

قال تعالى: ﴿**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات، مؤمنات، قانتات، تائبات، عابدات، سائحات، ثيبات وأبكاراً**﴾.

«وهي الصفات التي يدعوهن إليها عن طريق الإيحاء والتلميح.

الإسلام: الذي تدل عليه الطاعة والقيام بأوامر الدين. والإيمان: الذي يعمر القلب، وعنه ينبثق الإسلام حين يصح ويتكامل. والقنوت: وهو الطاعة القلبية. والتوبة: وهي الندم على ما وقع من معصية والاتجاه إلى الطاعة. والعبادة: وهي أداة الاتصال بالله والتعبير عن العبودية له. والسياحة: وهي التأمل والتدبر والتفكر في إبداع الله والسياحة في القلب في ملكوته. وهن ـ مع هذه الصفات ـ من الثيبات ومن الأبكار، كما أن نساءه الحاضرات كان فيهن الثيب وفيهن البكر.

وهو تهديد لهن لا بد كان له ما يقتضيه من تأثير مكايداتهن في قلب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وما كان ليغضب من قليل.

وقد رضيت نفس النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد نزول هذه الآيات، وخطاب ربه له ولأهل بيته، واطمأن هذا البيت الكريم بعد هذه الزلزلة، وعاد إلى هدوئه بتوجيه الله سبحانه وتعالى، وهو تكريم لهذا البيت، ورعاية تناسب دوره في إنشاء منهج الله في الأرض وتثبيت أركانه»(١).

الدرس الثاني عشر: ونستفيد من هذه الحادثة درساً في أهمية دراسة حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاطلاع على جوانبها كافة(٢): الإنسانية والتشريعية والسياسية والعسكرية والعبادية والتربوية، وعدم الانسياق وراء الدعوات الهدّامة التي تحاول الفصل بين حياته الإنسانية وحياته التشريعية، بدعوى أن حياته الإنسانية هي حياة خاصة، وليس

---

(١) في ظلال القرآن ٦/٣٦١٦-٣٦١٧.

(٢) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/٢٠٤: «وفي الحديث -أي حادثة التحريم- ما كان الصحابة عليه من محبة الاطلاع على أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم جلّت أو قلت..».

مطلوباً من المسلم التأسي بها، وبناء حياته من خلالها نظراً لتطور الحياة وتغير أساليبها...

وهي نظرة مغرضة؛ إذ المسلم يميز بين الوسائل الدنيوية التي تتغير بتغير الظروف والأحوال والزمان والمكان، وبين الأهداف والمثل والقيم التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان..

الدرس الثالث عشر: وفي حادثة التحريم نشهد «صورة من حياة إنسان كريم رفيع جليل عظيم، يزاول إنسانيته في الوقت الذي يبلغ فيه أحكام الوحي، فلا يفترق هذا عن تلك؛ لأن القدر جرى بأن يكون بشراً رسولاً، حينما جرى بأن يحمّله الرسالة الأخيرة للبشر أو منهج الحياة الأخير.

إنها الرسالة الكاملة يحملها الرسول الكامل، ومن كمالها أن يظل الإنسان بها إنساناً؛ فلا تكبت طاقة من طاقته البانية، ولا تعطل استعداداً من استعداداته النافعة، وفي الوقت ذاته تهذبه وتربيه وترتفع به إلى غاية مراقيه.

وكذلك فعل الإسلام بمن فقهوه وتكيفوا به، حتى استحالوا نسخاً حية منه.

وكانت سيرة نبيهم وحياته الواقعية، كما يبدو في سيرة أهله وأقرب الناس إليه هي: النموذج العملي للمحاولة الناجحة، يراها ويتأثر بها من يريد القدوة الميسرة العملية الواقعية، التي لا تعيش في هالات ولا خيالات.

وتحققت حكمة القدر في تنزيل الرسالة الأخيرة للبشر بصورتها الكاملة الشاملة المتكاملة، وفي اختيار الرسول الذي يطيق تلقيها وترجمتها في صورة حية، وفي جعل حياة هذا الرسول كتاباً مفتوحاً يقرأه الجميع، وتراجعه الأجيال بعد الأجيال»(١).

الدرس الرابع عشر: ونستفيد من حادثة التحريم درساً مهماً من آداب الحياة الزوجية، وذلك بأن لا يستقصي الزوج عيوب زوجته، وأن لا يترصد أخطاءها ومواطن الضعف عندها؛ فإن ذلك يبعث على السآمة والملل في نفسها، مما يؤدي إلى فساد الحياة الزوجية، قال تعالى وهو يتحدث عن موقف النبي صلى الله عليه وسلم من إفشاء بعض نسائه السر: ﴿.. **عرَف بعضه وأعرض عن بعض**..﴾.

---

(١) في ظلال القرآن ٦/٣٦١٧ بتصرف يسير.

وقديماً قال الإمام علي -رضي الله عنه-: «ما استقصى كريم قط»[١] وقال سفيان الثوري: «ما زال التغافل من فعل الكرام».

وقال الشاعر العربي[٢]:

ليس الغبيُّ بسيدٍ في قومهِ لكنَّ سيدَ قومهِ المتغابي

ولكن حذار من أن ينقلب التغافل إلى الغفلة، فلا يدري الزوج ما يجري في بيته من أمور، قد تكون لها عواقب وخيمة على أمن الأسرة وضمان استقرارها، وشتان ما بين الغفلة والتغافل، وما بين الإهمال والتيقظ.

الدرس الخامس عشر: وفي هذه الحادثة نجد لوناً جديداً من ألوان تكريم المرأة في الإسلام، ودرساً تطبيقياً في تغيير النظرة السائدة آنذاك حولها، واستمع إلى سيدنا عمر يحدثنا عن ذلك فيقول: «والله إن كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام، وأنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم: رأينا لهن بذلك علينا حقاً، من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا..»[٣].

الدرس السادس عشر: كما أننا نتعلم من حادثة التحريم درساً جديداً في كيفية التعامل مع عادات الأمم والشعوب، ولا نرفضها لمجرد كونها مستوردة إلينا إذا كانت نافعة، وتتفق مع قواعد ديننا، إنه منطق العدالة التي جاء بها هذا الدين، فالحق أحق أن يتبع، قال تعالى: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب التقوى**﴾.

يدل على ذلك قول عمر في الحديث: «.. كنا معشر قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار، فبينما أنا في أمر أتأمره -أي أتفكر فيه وأراجعه- إذ قالت امرأتي: لو صنعت كذا وكذا. فقلت:

---

(١) تفسير الألوسي ٢٨/١٤٥.

(٢) هو الشاعرالمعروف أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، وهذا البيت من قصيدة له يمدح بها والي الجزيرة مالك بن طوق التغلبي. انظر ديوانه ص٣٤.

(٣) هو جزء من حديث ابن عباس عن عمر، وقد أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٩١٣) و (٥٨٤٣) والنص المذكور مجموع من هذين الموضعين.

مالك ولما ها هنا: فيما تعكفك -أي تعرضك- لأمر أريده. وأنكرت أن تراجعني..».

وعندما ذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس في مشربته معتزلاً نساءه شهراً، وحدثه بهذا الحديث تبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وابتسامته صلى الله عليه وسلم تنم عن الرضا، وكيف لا يرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، وهو يعلم أن هذه المراجعة نوع من أنواع مشاركة المرأة في مسؤولية الأسرة، والقيام مع الرجل بأعبائها.

وهو تطبيق عملي لقوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾[1]. ولكن شريطة أن تتم هذه المشاركة في حدود الوظيفة التي أناطها الله بكل من الرجل والمرأة، وعدم تجاوز أي منهما على حق الآخر.

الدرس السابع عشر: ونشهد في حادثة التحريم مظاهر عناية الله برسوله صلى الله عليه وسلم، وانتصاره له في إشارات متعددة، ولمحات دالة في عدة مواضع من آيات سورة التحريم:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**فلما نبأت به، وأظهره الله عليه..**﴾ أي أظهره الله على إفشائه؛ إذ إن إطلاعه صلى الله عليه وسلم على ما لا علم له به مما يهمه عناية ونصح له.

ومنها قوله تعالى: ﴿**وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين..**﴾ فضمير الفصل في قوله تعالى: ﴿**هو مولاه**﴾: يفيد القصر في هذه النصرة. أي إن الله هو ناصره، وفي هذا تعريف بأن الله تعالى ناصر رسوله صلى الله عليه وسلم، لئلا يقع أحد من بعد في محاولة التقصير عن نصره.

ومنها قوله تعالى: ﴿**والملائكة بعد ذلك ظهير**﴾ وفيها تعظيم هذا النصر بوفرة الناصرين، تنويهاً بمحبة أهل السماء للنبي صلى الله عليه وسلم وحسن ذكره بينهم، فإن ذلك مما يزيد نصر الله إياه شأناً[2].

---

(١) الآية ٣٨ من سورة الشورى.

(٢) استفدت هذه المعاني من التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور ١٣/٣٥٣، ٣٥٨.

ولعل المراد من إعظام الله عز وجل شأن النصرة لنبيه صلى الله عليه وسلم : «المبالغة في توهين أمر تظاهرهما، ودفع ما عسى أن يتوهمه المنافقون من ضرره في أمر النبوة والتبليغ، وقهر أعداء الدين لما أن العادة قاضية باشتغال بال الرجل بسبب تظاهر أزواجه عليه..

وفيه أيضاً: مزيد إغاظةٍ للمنافقين، وحسمٍ لأطماعهم الفارغة، فكأنه قيل: فإن تظاهرا عليه لا يضر ذلك في أمره؛ فإن الله هو مولاه وناصره في أمر دينه وسائر شؤونه على كل من يتصدى لما يكرهه»(١).

الدرس الثامن عشر: ونستفيد من هذه الحادثة تجنب إذاعة الأخبار قبل التحقق من ثبوتها، وقبل الاطلاع الوافي عليها من مصادرها(٢)، فإن الإشاعة لها أثر ضار في الأسرة المسلمة وفي المجتمع المسلم، لا سيما فيما يتعلق بالحياة الزوجية.

فعندما اعتزل رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه في حادثة التحريم شاع في المدينة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد طلّق نساءه، فما كان من عمر رضي الله عنه إلا أن ذهب ليتحرى الخبر -رغم كثرة ناقلية، وشيوعه بين الناس- من مصدره، يقول عمر: ودخلت على حفصة وهي تبكي، فقال لها: أطلقكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت: لا أدري، ها هو ذا معتزل في المشربة. فاستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، فلما أذن له دخل عليه يقول: قلت له وأنا قائم: يا رسول الله أطلقت نساءك؟ فرفع

---

(١) روح المعاني للألوسي ٢٨/ ١٥٤.

(٢) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/ ٢٠٣-٢٠٤: «يستفاد منه -أي من حديث التحريم- أن الأخبار التي تشاع ولو كثر ناقلوها، إن لم يكن مرجعها إلى أمر حسي من مشاهدة أو سماع لا تستلزم الصدق، فإن جزم الأنصاري في رواية بوقوع التطليق، وكذا جزم الناس الذين رآهم عمر عند المنبر بذلك محمول على أنهم شاع بينهم ذلك من شخص بناء على التوهم الذي توهمه من اعتزال النبي صلى الله عليه وسلم نساءه، فظن -لكونه لم تجر عادته بذلك- أنه طلقهنّ، فأشاع ذلك فتحدث الناس به».

إليّ بصره، فقال: لا، فقلت: الله أكبر.

قال: أفأنزل فأخبرهن أنك لم تطلقهنّ؟ قال: نعم، إن شئت[١].

وفي هذه القضية نزل الوحي ليعالج مثل هذه المشكلات، ويؤدب الأمة أن تلتزم المنهج الرباني الذي رسمه الله لها، قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾[٢].

الدرس التاسع عشر: «وفي ظلال هذا الحادث[٣] الذي كان وقعه عميقاً في نفوس المسلمين، يهيب القرآن بالذين آمنوا ليؤدوا واجبهم في بيوتهم من التربية والتوجيه والتذكير، فيقوا أنفسهم وأهليهم من النار، ويرسم لهم مشهداً من مشاهدها، وحال الكفار عندها، فيقول عز شأنه: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة، عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون** ﴾».

الدرس العشرون: وبعد، فإن هذه الدروس المستنبطة من حادثة التحريم، وهي دروس تربوية لها أهميتها في نظام الأسرة واستقرارها، تثبت حكمة الله تعالى في إنزال سورة كاملة تتحدث عنها، وعليه فلا يلتفت إلى ما أثاره بعض المستشرقين حول ما نزل من الآيات في مستهل سورة التحريم زاعماً أن كتب الشرق المقدسة جميعاً لم تُشر إلى مثل هذا الحادث المنزلي على هذه الصورة.

وما أحسبنا في حاجة إلى أن نذكر ما ورد بالكتب المقدسة جميعاً، من قصص الرسل وسيرهم، وما صنعوا وما أصابهم؛ عبرة للناس مما صح ومما لم يصح. وقد جاء في القرآن كثير من ذلك، قص الله على رسوله أحسن القصص، والقرآن لم ينزل لمحمد صلى الله عليه

---

(١) هو مقطع من حديث ابن عباس عن عمر، وقد تقدم تخريجه.

(٢) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٣) في ظلال القرآن ٦ /٣٦١٧ بتصرف.

وسلم وحده، وإنما نزل للناس كافة، فإذا قص من أخباره صلى الله عليه وسلم ، وتناول من سيرته ليكون للمسلمين فيه أسوة حسنة فلا شيء من ذلك يخرج عما أورَدته سائر الكتب المقدسة، وما أورد القرآن من سير الأنبياء(١).

هذا، وصلى الله على سيدنا محمد معلم الناس الخير وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.



(١) انظر كتاب حياة محمد صلى الله عليه وسلم لمحمد حسين هيكل ص٣٦٠.

المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بـ ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أحكام القرآن، لأحمد بن علي الرازي الجصّاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
- أسباب النزول، للسيوطي، المطبوع بهامش تفسير «قرآن كريم، تفسير وبيان» للدكتور محمد حسن الحمصي، دار الرشيد، دمشق – بيروت.
- الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، للأمير علي بن بلبان الفارسي، بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الإصابة لابن حجر، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دارالعلم للملايين، بيروت.
- البداية والنهاية، لابن كثير، دار المعرفة، بيروت.
- بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، لعماد الدين يحيى العامري، دار صادر، بيروت.
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، لحسين الديار البكري، دار صادر، بيروت.
- التاريخ الكبير للبخاري، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس.
- تحرير تقريب التهذيب لابن حجر، للدكتور بشار عواد، والشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- التفسير الكبير، للفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- التقريب لابن حجر تحقيق محمد عوامة، دار ابن حزم ـ بيروت ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر، المدينة المنورة، ١٩٦٤م.
- تهذيب الكمال للمزي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط١ ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الجامع، للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، دار الحديث، القاهرة.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، دار الفكر، بيروت ١٩٨٨.

- الجامع الصحيح، لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الأرقم، بيروت.

- الجامع الصحيح المختصر، للبخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، دار الأرقم، بيروت.

- الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

- الدر المنثور، للسيوطي، دار الفكر، بيروت.

- ديوان أبي تمام بتحقيق إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ط١ ١٩٨١.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، دار الفكر، بيروت.

- روضة الطالبين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت.

- زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي المعروف بـ ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.

- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت: ٩٤٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- سفراء النبي صلى الله عليه وسلم، لمحمود شيت خطاب، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

- السنن، لأبي داود، سليمان بن الأشعث (ت٢٧٥) طبعة دار الأرقم، بيروت.

- السنن، لمحمد بن يزيد «ابن ماجه» (ت: ٢٧٣هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.

- السنن، للدار قطني، دارالمحاسن، القاهرة.

- السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، دارالفكر، بيروت.

- سنن النسائي «المجتبى» لأحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

- سير أعلام النبلاء، للذهبي، بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- السيرة النبوية لابن هشام، دار البيان العربي - القاهرة - مصر.

- السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، للدكتور مهدي رزق الله، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

- شرح صحيح مسلم، للإمام يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت.

- العجاب في بيان الأسباب لابن حجر بتحقيق د. عبدالحكيم الأنيس، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية ط١: ١٤١٨-١٩٩٧م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجرالعسقلاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دمشق.

- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق.

- كشف الأستار عن زوائد البزار للهيثمي بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي - مؤسسة الرسالة ١٩٧٩.

- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، للدكتور محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٧م.

- محاسن التأويل للشيخ محمد جمال الدين القاسمي، دار الفكر - بيروت.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، نشر رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر.

- المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت.

- المسند، لأبي يعلى الموصلي، بتحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٤.

- مسند أحمد بن حنبل، بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط وآخرين معه، مؤسسة الرسالة، بيروت.

– معالم التنزيل، للحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٦هـ)، دارالمعرفة، بيروت.

– المعجم الأوسط للطبراني تحقيق طارق بن عوض الله، دار الحرمين - القاهرة ١٤١٥ - ١٩٩٥.

– المعجم الوسيط، لنخبة من الأساتذة في مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة.

– المغني، لابن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية.

– الموسوعة الفقهية، لمجموعة من الباحثين، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

– ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، دار الفكر - بيروت.

– الوفا بأحوال المصطفى لابن الجوزي، دار الكتب العلمية - بيروت.



مشكلة الزيادة لحروف المعاني

أ.د. فخر الدين قباوة *

التعريف بالبحث:

تناول هذا البحث قضية الزيادة لحروف المعاني، بعد أن اختلفت فيها الآراء وتناقضت فيها الأقوال، على مر العصور، بين علماء العربية. وقد مهّد لها بتحديد مفهوم الحرف، وتحقق زيادة حروف المباني في صيغ الأسماء والأفعال لمقاصد معنوية مختلفة، ثم عرض لمقولات العلماء في هذه القضية، من مُقرّين ومنكرين، ليبين أن الخلاف بينهم كان لملحظ لفظي صرف، بعيد عن المفهوم الاصطلاحي للزيادة النحوية، ويحقق صحة قول المقرِّين لهذه المسألة، مع الاحتراس بوجوب بيان المقاصد المعنوية واللفظية لزيادة الحرف في التركيب.

ومن ثمّ استعرض البحث تلك المقاصد، في صور من وظائف التوكيد الخالص، والمعاني البلاغية التي قد تكون مع التوكيد، والفوائد اللفظية الواردة مع ذلك أيضاً. وأخيراً ختم البحث مسيرته بإضاءات تزيل التردد في قبول النتائج، وتقرب إلى النفوس مقاصد العلماء في هذه السبيل. كل ذلك بأدلة موضوعية، وشواهد من القرآن الكريم والحديث الشريف، وأقوال العرب شعراً ونثراً.

❖ أستاذ النحو في كلية الآداب بجامعة حلب، ولد في مدينة حلب بسورية سنة (١٩٣٣م)، وحصل على درجة الماجستير في الأدب القديم من جامعة القاهرة سنة (١٩٦٤م)، وعلى الدكتوراه سنة (١٩٦٦م)، ورقي إلى الأستاذية سنة (١٩٧٧م)، ودرّس في عدد من الجامعات، وأصدر عشرات من الكتب والمقالات بحثاً وتحقيقاً.

مقدمة

هذه مسألة قديمة جديدة، يتطارحها العلماء والباحثون، في ميادين اللغة والنحو والبلاغة والتفسير والأصول والنقد والأدب، وما تزال تتجدد مع الأيام، في كل مجلس وبحث من تلك الميادين، بين قبول ورد، ورضا وسخط، وإنكار وإقرار، مع مسيل من الأدلة والاحتجاج، وألوان من التنابذ بالألقاب. ونحن نحاول، بعون الله تعالى، أن نعرض ههنا لها، بشيء من التفصيل والبيان، آملين أن يكون فيما نقوله توفيق ورشاد. ولسوف ترى أن النزاع في الأمر شكلي، مصدره الخلاف في أساليب العرض والبيان، والاختلاف في فهم المصطلح المستعمل، مع اتفاق الجميع على أنه: لا مشاحة في الاصطلاح.

مشكلة الزيادة

أنواع الحروف:

الحرف في اللغة: هو من كل شيء طرفه وشفيره وحدّه. هذا هو الأصل اللغوي في الأشياء، كالكتاب والسكين والجدار والمنضدة والسفينة واللسان. وقد يكون بمعنى ما نتأ من الجبل، أو الكلمة الواحدة، أو الناقة المهزولة، أو النجيبة الضامرة، أو العظيمة الصلبة، أو الوجه الواحد. وفي الاصطلاح: يَرد الحرف مراداً به: اللغة من لغات العرب، أو القراءة المنسوبة من القراءات، أو النحو من الأنحاء السبعة المتفرقة في قراءة القرآن، مما يرجع إلى اللفظ والمعنى، دون صورة الكتابة أو صورة الكلم(١).

وفي اصطلاح علماء العربية يرد الحرف بمعنيين اثنين: أولهما حرف المبنى، وهو ما تتركب منه الكلمة، من حروف المعجم التسعة والعشرين، فقولك: «كتاب» مبني من أحرف الكاف والتاء والألف والباء، و «يستغفر» مبني من أحرف الياء والسين والتاء والغين والفاء والراء. **والثاني**: حرف المعنى، وهو قسيم الاسم والفعل، أي: «ما أنبأ عن معنى ليس

(١) الكليات لأبي البقاء الكفوي ٢ / ٢٤١-٢٤٢.

باسم ولا فعل»، كما قال الإمام علي، وتأثر به سيبويه ومن قلّده[١].

فهو يتضمن معنى نحوياً معيناً، مثل قسيميه، ويتميز بأن ما ينبئ عنه مخالف لكل منهما، ولا يحصل في الذهن إلا بذكر ما ينضم إليه، من الأفعال والأسماء والجمل، إنه معنى وظيفي تركيبي، أي نحوي إعرابي، يحدده السياق والمقام، فقولك: «ليت» موضوع لكل فرد من المتمنّيات، ويتعين بذكر متعلقه، نحو: ليت الشباب يعود، وكذلك الشأن في نحو: كأن، وعن، وأل، وهل، وفي، وبل، وحتى، وسوف، وإن، وهلا، ولكن...

وقد أوهم هذا كثيراً من النحاة، فزعموا أن الحرف «ما دل على معنى في غيره..»[٢]، ثم فسروا ذلك بأن «من» مثلاً تدخل في الكلام للتبعيض. فهي تدلِ على تبعيض غيرها، لا على تبعيضها نفسها. وكذلك سائر الحروف. وقولهم هذا مردود، لا يفيد شيئاً في تمييز الحرف؛ ذلك لأن كلاً من الاسم والفعل قد يدل على معنى في غيره، فأسماء الشرط والاستفهام مثلاً تتضمن معنى نحوياً، فيما بعدها أيضاً. وقولك: «من يجتهد ينجح» ترى فيه «من» يتضمن ترتب النجاح على الاجتهاد[٣]. والأفعال نحو: ذهب ونام ومات، ورفع وجمع وأخذ، وظن وعلم وأعطى: تدل على أحداث منسوبة إلى غيرها، كالفاعل والمفعول أو المفعولين، ولا تتعين معاني الأحداث التي تتضمنها إلا بذكر ما تنسب إليه[٤]. فلا غرو أن تبقى مقولة الإمام حائزة قصب السبق حتى يومنا هذا.

---

(١) أمالي الزجاجي ص٢٣٨-٢٣٩ ومعجم الأدباء ١٤/٤٨-٥٠ وشرح قواعد الإعراب ص٦٣، وانظر الكتاب ١/٢.

(٢) الإيضاح في علل النحو ص٥٤ وشرح المفصل ٨/٢.

(٣) الجنى الداني ص٢١.

(٤) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/٢٦٨-٢٦٩.

زيادة الحرف:

الزيادة في الشيء: أن ينضم إليه شيء آخر، من جنسه غالباً. وتكون بمعنى الإضافة إلى ما هو تام، أو تستعمل فيما يتم به الشيء ويكمل به عين الكمال. والزائد في كلام العرب لا بد أن يفيد فائدة معنوية أو لفظية، وإلا كان لغواً وعبثاً. وقد تجتمع الفائدتان معاً في المزيد(١).

فالهمزة في نحو: أكرم وأخرج وأقرّ، مزيدة على أصل الأفعال، وتفيد معنى التعدية، على حين أنها في مثل: أحب وأطاف وأحرق وأوفى، هي للمبالغة في معنى الحدث وتوكيده. وفي نحو: أنشد وأذنب وأجاب وأوشك، تكون للإغناء عن المجرد، أي: للقيام مقام الفعل المجرد في الدلالة على معنىً متميز ليس له لفظ يقوم به. وتضعيف العين في نحو: جرّح وقطّع وطوّف، زيادة أيضاً تفيد التكثير للفعل. والألف في نحو: صارع وجادل وشاقّ، زيدت في الأفعال لتدل على معنى المشاركة. ثم للمضارعة زوائدها الأربعة المشهورة.

وكذلك الزيادات في الأسماء: أقلام ومساجد وقلوب وجبال وقناديل وأصابع ومساكين، هي للدلالة على الجمع. كما أن الياء الثالثة في نحو: طفيل وشويعر وعصيفير، زيدت بغية التصغير. والمضعفة في مثل: علميّ وأدبيّ ودمشقيّ، أضيفت للنسبة. والتاء أو الألف المقصورة أو الممدودة في الكلمات: حسنة وجميلة وحاضرة ومعلمة، وذكرى وصغرى ودعوى، وصحراء وبيضاء وببغاء، ألحقت لمقصد التأنيث. ثم هناك زيادات كثيرة للدلالة على معاني: التثنية وسالم الجموع والفاعلية والمفعولية والتفضيل والمبالغة وأنواع المصادر وأسماء الذوات...(٢).

هذا في حين أن المزيدات في نحو: جوهر وخِروع وفِردوس وسُؤدَد، تساهم في تحسين

---

(١) الكليات ٢/٤٠٦-٤٠٨.

(٢) تصريف الأسماء والافعال ص٦١-٨٤ و ١٣٠-١٤٨.

اللفظ، وتشكيل المفردات على نسق من الأبنية التي صيغ عليها مثل: جعفر ودرهم وقرطعب وجؤذر. أما الزيادات في نحو: سيطر ودهور وسنبل وجلبب، وعرمرم وكُذُبذُب ومرمريس، فهي تجمع تحسين اللفظ بصياغته، وإكسابه معنى جديداً، في الحدث أو الوصفية.

وتلك الصور المختلفة من الزيادات أمر اتفق عليه العلماء، وقرروه في أحاديثهم ومصنفاتهم، دون خلاف أو شقاق، حتى إنهم تقروا الحروف التي اطّردت زيادتها في المفرد، بعد استيفاء حروفه الأصلية، فكانت عشرة جمعوها في «سألتمونيها»، أو «اليوم تنساه». وروي أن المبرد سأل المازني عنها، فأنشده:[١]

هَوِيتُ السِّمانَ، فشَيَّبنني ... وما كُنتُ، قِدماً، هَوِيتُ السِّمانا

فقال له المبرد: الجواب. فقال المازني: قد أجبتك في الشعر دفعتين. يريد: هويت السمان.

هذا إذا كان الزائد من غير تكرار لبعض الأحرف الأصلية للكلمة. وإلا فإن كل حرف من حروف المعجم عدا الألف؛ لأنها لا تكون أصلاً فيما يتصرف، يصلح للزيادة بمقاصد معنوية أو جمالية، وقد تشمل النوعين معاً، وعليه فإن ما كرر في نحو: بشّر وابيضّ واطمأنّ واغرورق، وطِلَّسْم ومهنّد وعقنقل وبُهلول وكذبذب وزمهرير، له دلالات خاصة يعرفها أصحاب علم الصرف، وعلماء اللغة والأدب والنقد والتفسير.

أما حروف المعاني فلزيادتها أكثر من مفهوم عند النحاة؛ فقد يطلقون الحرف الزائد على بعض الأحرف، لأنها تتصل باللفظ رسماً، لئلا يظن أنها من نفس بنيته. قال ابن خالويه[٢]: «بالله: جَرٌّ بباء الصفة وهي زائدة، لأنك تقول: الله، فتسقط الباء. وحروف

---

(١) المنصف لابن جني ١/ ٩٨ وشرح المفصل ٩/ ١٤١.

(٢) إعراب ثلاثين سورة ص٥. وانظر الجمل للخليل ص٣٣٤ وسر صناعة الإعراب ص١٢٠-١٢٢ وإعراب الجمل ص٣٣٧-٣٣٨.

الزوائد في صدور الأسماء ثلاثة: اللام والكاف والباء، فالكاف للتشبيه، واللام للملك، والباء للاتصال واللصوق». وهذا قول للنحويين يريدون به أن يميزوا هذه الأحرف عن حروف المباني الأصلية والمزيدة في المفردات، نحو اللام في لوم، والكاف في كرم، والباء في بشر، والواو من كوثر، والتاء من تنضب، والميم والنون من منطلق.

وربما أطلقوا وصف الزائد «على ما يصل العامل إلى ما بعده، ولا يمنعه من ذلك، وإن كان معنى الكلام لا يصح بدونه، وذلك كـ «لا» في نحو ﴿**وحسبوا ألا تكون فتنة**﴾(١) وجئت بلا زاد». فهم يسمون هذا الحرف زائداً، كما يقولون عن «كان» في مثل «زيد - كان - فاضل»: هي زائدة، مع أنها «مفيدة لمعنى المضي والانقطاع. فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شيئين متطالبين، وإن لم يصح أصل المعنى بإسقاطه»(٢).

وقد يعبرون عن ذلك بالإقحام، فيوهمون أن الحرف حشو، دخل في الكلام لغير مقصد مطلقاً. ومن هذا القبيل أن نحو قولك: «تُصدّقهم؟ أَوَ لو كانوا جاهلين»؟ يذكر بعض العلماء فيه أن الهمزة مقحمة مزيدة لتقرير معنى الإنكار. وهو يقصد أنها مقحمة على الواو، مزيدة بعد اعتبار الحالية، لا أنها مذكورة لغير إفادة(٣).

والمشهور بالزيادة الاصطلاحية، في حروف المعاني، هو أن يكون الواحد منها في الكلام لمعنى يغاير ما له من المعاني التي يتضمنها أصالة أو اقتراضاً. يعني أنه لم يرد في العبارة لمعنى هو جزء التكوين لها، فيصح التركيب النحوي بكامل وظائفه وعلاقاته، دون تدخل ذلك الحرف. والسبب في هذا أن الحرف المذكور جاء ليفيد وثاقة وقوة للتركيب(٣). وليس المراد أنه لا معنى له، ودخوله كخروجه كما يتبادر إلى الذهن.

فالكاف مثلاً معناها الأصلي هو التشبيه أو الخطاب، وتقترض أحياناً من اللام مقصد

(١) الآية ٧١ من سورة المائدة. وانظر رصف المباني ص١٤٢.

(٢) مغني اللبيب ص٢٧٠.

(٣) الكليات ٢/٤٠٨.

السببية أو التعليل، ومن «على» معنى الاستعلاء، ومن «عند» الدلالة على العندية، ومن الواو مراد القسم. ثم تراها في قول أوس بن حجر(١):

وقَتلَى، كمِثلِ جُذُوعِ النَّخيلِ تَغَشّاهُمُ مُسبِلٌ، مُنهَمِرْ

بعيدة عن تلك المعاني برمتها، لأن كلمة «مثل» قد دلت على التشبيه الذي هو من موارد الكاف، فسدت عليها منافذ التوظُّف في واحد من مواردها. ولهذا يقول النحاة والبلاغيون: إن الكاف هنا جاءت لتوكيد التشبيه، فهي تغني عن تكرار الجملة، وتؤدي وظيفة التحقيق للمعنى، وكأنه ذُكر مرتين. وشبيه بهذا أن أل: ترد جنسية أو عهدية أو موصولة أو نائبة عن الضمير، ثم تراها في الأسماء الأعلام، نحو «العباس والحارث والفضل»، واردة لغير ذلك، زائدة للإشعار بأن هذه الأسماء منقولة من مشتق أو مصدر.

وكان بعض المعربين أو المفسرين، كأبي عُبيدة في «مجاز القرآن»، بالغ في ذكر الزائد، وهو يتناول الآيات الكريمة بالتوضيح، حتى ضاق المفسرون بذلك، وكان لبعضهم موقف المنكرين أو المتحرجين. هذا ابن جرير الطبري، يهمز أبا عُبيدة بالانتساب إلى علم العربية، لأنه حكم على «إذ» بأنها زائدة، وأن معناها الحذف، ثم ينكر عليه ذلك، لأنه لا يجوز «إبطال حرف كان دليلاً على معنى في الكلام»(٢). ولطالما نال منه، في معرض التفسير، بمثل تلك العبارات، لإلحاحه على التعرض بالزيادة لبعض ما في النص القرآني.

وكذلك نرى الفخر الرازي، ينقل عن أبي مسلم أنه قال: «معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو»، ويكرر مثل هذا مراراً، ثم يقول: «المحققون على أن المهمل لا يقع في كلام الله تعالى»(٣). فهم ينكرون إطلاق المهمل، أي الزائد، إجلالاً لكلام الله -عز وجل- وملازمة لباب الأدب، في التناول لآياته بما يوهم الإقحام والإحالة(٤).

(١) ديوانه ص٣٠.

(٢) تفسير الطبري ١/٤٣٩-٤٤٠. وانظر ٢/٣٣١ و ٤٠٠ و ٥/٤٣٨.

(٣) التفسير الكبير ٣/٨٠ و ١/١٤٥ و ٢٣٢ و ٢/١٧٤.

(٤) شرح قواعد الإعراب ص٥٢٣.

وقد غالى بعض المتأخرين في فهم الزيادة النحوية هذه، حتى إن ابن السبكي (ت٧٦٣) تبدَّت له حشواً مطلقاً، لا معنى له ولا فائدة، فاتَّهم أصحابها بالحشوية، وانهال عليهم بعبارات التهجم، قائلاً: «ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة، خلافاً للحشوية»(١). وكذلك كان شأن بعض العلماء في التوجيه، ممن عرف بأهل التحقيق.

ولعل ابن هشام الأنصاري تأثر بهذه التوجيهات للمحققين، فأوجب على المعربين في أحد كتبه(٢)، تجنب إطلاق القول في حرف من كتاب الله: إنه زائد، «لأنه يسبق إلى الأذهان أن الزائد هو الذي لا معنى له أصلاً، وكلام الله –سبحانه وتعالى– منزَّه عن ذلك». ثم نقل قول الرازي السابق الذكر، مبيناً أنه صادر عن توهم ما يتبادر إلى الأذهان، وقال: «والزائد عند النحويين معناه: الذي لم يؤت به إلا لمجرد التقوية والتوكيد، لا المهمل». ومنه ترى أن إطلاق التعبير بالزيادة ليس فيه شيء، سوى ترك ما ينبغي قوله(٣).

ولهذا تراه في سائر كتبه، ولا سيما «مغني اللبيب»، الذي ألفه للإغناء عن كتب أعاريب القرآن الكريم(٤)، وذكر أنه أغناه أيضاً عن تصنيف «إعراب للقرآن»، يستقصي مواقع الزيادة في حروف المعاني، ويوردها مع شواهدها من كتاب الله، وكلام العرب نثراً وشعراً، مبيناً المقاصد الدلالية والنحوية التي وُظِفت فيها. وهذا يعني أن لفظ «الزائد» مطلقاً، دون قيد يحدد المعنى النحوي للحرف، هو المنكر الذي لا يجوز وروده في شيء من كلام الله، عز وجل. أما إذا كان معه قيد ببيان المقاصد المعنوية فهو مما يقبل، دون إنكار أو احتراس.

---

(١) الفتوحات الإلهية ١/٣٢.

(٢) الإعراب عن قواعد الإعراب ص١٥٥–١٥٧.

(٣) حل معاقد الإعراب «المسمى: شرح مقيد الإعراب» لأبي الثناء أحمد بن محمد، حاشية ص٩١.

(٤) مغني اللبيب ص١–٢ وشرح قواعد الإعراب ص٧–٩.

ومن ثم فإن البيضاوي، حين عرض للآية الكريمة التي فيها ﴿**مَثَلاً ما بَعُوضة**﴾[١]، وقف عند «ما»، وذكر ما تحتمله من المعاني، فكان مما قال: إنها «مزيدة للتأكيد، كالتي في قوله تعالى ﴿**فبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ**﴾[٢]. ولا نعني بالمزيد اللغوَ الضائعَ -فإن القرآن كله هدى وبيان- بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه، وأن «ما» وضعت لأن تذكر مع غيرها، فتفيد له وثاقة وقوة، وهو زيادة في الهدي غير قادح فيه».

أما ابن جني فإنه تردد في هذه المسألة، بين مبدأين من مبادئ البحث اللغوي. فهو حين يرجع إلى القياس، تبعاً للأخفش الأوسط وابن السراج، يرى أن زيادة الحرف، كحذفه أيضاً، خلاف القواعد المطّردة. ذلك أن الحروف وضعت اختصاراً لمعان مقصودة، وحذفها إجحاف بها، وزيادتها نقض للإيجاز. «وأعدل أحوالها أن تستعمل غير مزيدة ولا محذوفة ... فلو ذهبت تزيدها لنقضت الغرض الذي قصدته، لأنك كنت تصير من الزيادة إلى ضد ما قصدته من الاختصار»[٣].

ثم إذا رجع إلى ما روي من كلام العرب نثراً وشعراً، رأى لحروف المعاني مواقع غفيرة من الزيادة، فإذا هو يقول: «وزيادة الحروف كثيرة، وإن كانت على غير قياس»، ويفسر مقاصد ذلك بقوله: «أما زيادتها فلإرادة التوكيد، وذلك أنه قد سبق أن الغرض في استعمالها إنما هو الإيجاز والاختصار، والاكتفاء من الأفعال وفاعليها، فإذا زيد ما هذه سبيله فهو تَناهٍ في التوكيد به»[٤]. ثم يتابع الأمر بياناً بأنه لولا أن في زيادة الحرف ضرباً من التوكيد لما زاده العرب البتة، ومتى رأيناهم زادوه «فقد أرادوا غاية التوكيد»[٥].

---

(١) الآية ٢٦ من سورة البقرة. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ص١٣.

(٢) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران.

(٣) الخصائص ٢/٢٧٩-٢٨٠.

(٤) نفس المصدر ٢/٢٨٤.

(٥) سر صناعة الإعراب ص٢٧٠.

ومن ثم، وقف البلاغيون إزاء هذه المسألة، يوجهون وقائعها تبعاً لتصرفاتهم البيانية. فالحرف المزيد مذهوب به مذهب المجاز، لأنه استعمل في غير ما وضع له من المعنى(١). وقد نفذ الجرجاني إلى هذا من زاوية ثانية، حين فرق بين الزيادة والمجاز. فالزيادة عنده «أن تُعرّى الكلمة من معناها، وتذكر ولا فائدة لها سوى الصلة، ويكون سقوطها وثبوتها سواء، ومحال أن يكون ذلك مجازاً، لأن المجاز أن يراد بالكلمة غير ما وضعت له»(٢).

وعليه فالمجاز لا يكون في الحرف الموصوف بالزيادة، وإنما يكون فيما نُقل الحرف فيه عن أصله، مثال ذلك أن الجر مجاز في الآية الكريمة: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾، لأن الأصل في «مثل» هنا هو النصب، والجر حكم عارض، ولو لم تعمل الكاف لما كان لذكر المجاز سبيل، وكذلك كون «ما» في الآية الكريمة ﴿فبِما رَحمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ للتوكيد، إنما يعني نقلها عن أصلها مجازاً. ومتى ادعينا لمثل هذه الكلمة شيئاً من المعنى، فإنا نجعلها غير مزيدة(٣).

ولكن مقولة الجرجاني لم تجد لها صدى ظاهراً في كلام كثير من البلاغيين، فبقي لفظ الزيادة يتردد بينهم، خلافاً لتفسيره واحتجاجه. فقد تعرض ابن أبي الإصبع مثلاً، لهذه الظاهرة، وذكر أن الحرف المزيد يقدم للتركيب فصاحة وحسناً، وللمعنى وثاقة وتوكيداً، ثم أورد أمثلة من النصوص القرآنية، بيّن منها أن كل ذي ذوق سليم، وذهن مستقيم، ونظر صحيح، يفرق بين النص مع الحرف المقصود، وبينه خالياً منه. فلو أُغفل ذلك الحرف لم تجد العبارة لها من الوقع في النفس، ما تجده بحضوره. فالطبع الجيد المعتدل يشهد بأن الزيادة أفصح، وأنها تفيد جزالة وطلاوة وتوكيداً للمعنى(٤).

وأما ما ذهب إليه الرازي فإنه يشعر بتوهمه مقصداً بعيداً لمصطلح النحاة، شأن من

---

(١) التلخيص ص١٥٤ والإيضاح ص١٥١.

(٢) أسرار البلاغة ص٣٨٤.

(٣) المصدر نفسه ص٣٨٤-٣٨٦.

(٤) بديع القرآن ص٣٠٥.

أنكر وقوع الزيادة، واتّهم صاحبها بالجهل أو الادّعاء، فهم لا يريدون بالزائد ما كان مهمل الوضع، مقحماً دون فائدة. ولذا أشار أبو حيان إلى صحة ما نسبه إلى المحققين، ثم ذكر أن الزيادة للتوكيد لا ينكرها من له أدنى تعلق بالعربية، فضلاً عمن يتعاطى تفسير كلام الله، عز وجل[١].

وقد أكّد هذه الحقيقة السمين الحلبي، تلميذ أبي حيان، حين عرض لاختلاف العلماء في بعض المزيدات، فقال: «وكأن من يدّعي فيها أنها غير مزيدة يفرّ من هذه العبارة، في كلام الله تعالى. وإليه ذهب أبو بكر الزُّبيدي، كان لا يجوِّز أن يقال في القرآن: هذا زائد، أصلاً. وهذا فيه نظر، لأن القائلين بكون هذا زائداً لا يعنون أنه يجوز سقوطه، ولا أنه مهمل لا معنى له. بل يقولون: زائد للتوكيد. فله أسوة بسائر ألفاظ التوكيد الواقعة في القرآن»[٢].

والغريب حقاً أن ينسب إلى الأشاعرة إطلاق الزيادة في الكتاب الكريم، ويُتّهم بالأشعرية من يصدر عنه مثل هذا القول، مع أن التقييد الذي ذكره المحترزون هو مذهب الأشعريين، يجمعون عليه، ويعرفون به في التاريخ. قال محيي الدين الكافيجي: «نُقل إجماع الأشاعرة على عدم وقوع المهمل في كلام الله تعالى. وهو عين الإجماع على عدم وقوع الزائد فيه، إذ الزائد بهذا المعنى هو عين المهمل»[٣].

والظاهر أن المهمل أو الزائد في كلام الرازي والأشعريين، يراد به حروف المباني وحروف المعاني، والاسم والفعل وغير ذلك[٤]. وقد رأيت بعض ما لزيادات حروف المباني، من دلالات معنوية وجمالية، وثمة غيرها كثير جداً، أغفلناه لتعذر استقصائه[٥]. وبعض

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٩٨.

(٢) الدر المصون ٣/ ٤٦٢، وانظر الفتوحات الإلهية ١/ ٣٢٩.

(٣) شرح قواعد الإعراب ص٥٢٢.

(٤) حل معاقد الإعراب حاشية ص٩١.

(٥) تصريف الأسماء والأفعال ص١٠٦-١٢٢.

العلماء ذكروا أن الأسماء والأفعال يرد منها ما هو زائد في الكلام، ونصّوا على ذلك في نحو: اسم، ومثل، وذا، وإذ، وهو، وهي، وهم، وأنا، وأنتَ، وأنتِ، ونحنُ، وهما، وهن، وأنتم، وأنتما، وأنتن، ويعلم، وكان، وأصبح، وأمسى، وكاد ...[١].

هذا في حين أن كثيراً من العلماء المتقدمين، كانوا يتحرجون من مصطلح «الزائد»، وينكرون إطلاقه في كتاب الله، فيذكرون «الصلة» عوضاً منه لكونها وسيلة إلى نيل غرض من الأغراض، كتحسين الكلام وتزيينه، وتحصيل ازدياد قوته ومتانته، وبعضهم كان يسميه مؤكداً، لإعطائه اللفظ والنظم معنى التأكيد[٢]، وآخرين من أصحاب المذهب الظاهري، يرفضون الفكرة من أساسها، فيصرحون على لسان شيخهم داود الظاهري (ت٢٧٠)، بأنه «ليس في القرآن صلة بوجه»[٣]. ثم يتوّج ابن مضاء (ت٥٩٢) هذه المقولات، بالإجماع على تحريم زعم الزيادة، في اللفظ أو المعنى، وبأن مدعيها يقول بغير علم، ويتوجه إليه وعيد الله[٤].

ومنشأ ما ذكرنا من التحرج والإنكار، النظر إلى لفظ «زائد» نظرة لغوية محضة، بعيدة عن الدلالة الاصطلاحية المقصودة. فالزائد في اللغة: ما كان مقحماً في الشيء دون حاجة إليه. ولهذا كان الإعراض والاستنكار لاستخدام هذا اللفظ، في وصف شيء من كتاب الله، عز وجل. ولو أنهم تجاوزوا الدلالة اللغوية، واكتفوا بالمعنى الاصطلاحي، لما كان في ذلك ما يريب.

إن لفظ «الزائد» مصطلح نحوي، وليس من اللازم أن يكون معنى المصطلح مطابقاً

---

(١) الجنى الداني ص٣٥٠ و ٤١٨ و ٥٠٧ و ٥٣٦ و ٦٢٠-٦٢١ والكليات ٢/٤٠٨-٤٠٩ والبرهان في علوم القرآن ٣/٧١.

(٢) شرح قواعد الإعراب ص٥٢٧ والبرهان ٣/٧٠.

(٣) البرهان ٢/١٧٨.

(٤) الرد على النحاة ص٨٢.

للدلالة الوضعية أو الاجتماعية، لأنه يستمدّ قوته من الاستعمال المجازي الموضوع خاصة لما صنع له. وهو يريدون به أن الحرف زائد من جهة الإعراب، لا من جهة المعنى، لأنه لم يرد ليقوم بوظيفة الوصل بين عناصر التركيب، سواء كان عاملاً أم مهملاً، وإنما كان وروده لمقاصد بيانية يدركها العربي الفصيح، إذ به يتم المراد، ويكمل عين الكمال. ولهذا قال ابن جني: «كل حرف زيد في كلام العرب فهو قائم مقام إعادة الجملة مرة أخرى»[١].

وقد سئل بعض العلماء عن مرمى الزيادة، فقال: هذا يعرفه أهل الطباع، إذ يجدون أنفسهم بوجود الحرف على معنى زائد، لا يجدونه بإسقاط الحرف. قال: ومثال ذلك العارف بوزن الشعر طبعاً، فإذا تغير البيت أنكره، لأنه يجد نفسه على خلاف ما يجده في استقامته. وكذلك هذه الحروف تتغير نفس المطبوع عند نقصانها، ويجد نفسه بزيادتها على معنى آخر[٢].

ومن هذا ترى أن لفظ «زائد» اصطلاح علمي، بعيد جداً عن مجال الدلالة الوضعية للغة، بل يتضمن دقائق نحوية تضفي على العبارة بياناً وجمالاً، لا يضاهيهما خلوها منه، ولا تصلح إلا به، ولا يصلح إلا لها. وعلى هذا يتجرد مصطلحنا من إيحاءات الانتقاص والتهوين، ليتحلى بومضات من الدقة والجمال. وكذلك شأن كثير من الاصطلاحات اللغوية الموحية بالمذمّة والقصور.

فالشذوذ معنى اجتماعي مرذول، يتجنب الناس قبوله أو الاتصاف به. لكن الصياغة الشاذة عند علماء الصرف، تعني ورود الكلمة على خلاف المطّرد، من أساليب شقائقها المجانسات، دون استحياء من نقص أو هوان، بل قد يكون هذا الشذوذ فيها سبب فصاحتها وتميزها، على ما يخالفها باستسلامه للقياس. وذلك نحو: مَغرِب ومَشرِق ومَنبِت، قياسه فتح ثالثه، ولكن ليس له من يستحسنه أو يجيزه.

---

(١) البرهان ٣ / ٧١.

(٢) نفس المصدر ٣ / ٧٤.

بل إن مثل: مَسجِد ومَفرِق ومَطلِع، قد يرد بفتح الثالث قياساً، ولكن لفظ المكسورة أفصح وأرفع، في معايير البيان. ونظير هذا في الاستحسان: مصائب وضَيْوَن وقصوى وآية وراية والقَوَد، واستحوذ واستنوق وأحوج، ويرث ويثق ويَعِم، وخُذْ وكُلْ وذَرْ. وكلنا يعلم أن لغة الحجازيين في مثل ﴿**ما هذا بشراً**﴾[1]، شاذة عن القياس وهي الفصحى، وأن وصف سيبويه نحو[2]: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، بالكذب: لا يعني أن قائله منافق آثم، ولا يمنع جودته في ميدان المجاز. وكذلك شأن القراءة الشاذة والإسناد المدلس، والزحاف والعلة والضرورة ... وكثير من اصطلاحات العلوم الإسلامية والعربية.

على أن عرض هذه المصطلحات، إذا لم يرفق بتفسير دقيق ناجح، يفجأ بالانطباعات السيئة، فيصدم الذوق الإنساني الرفيعَ ويحمله على النفور والاشمئزاز، ويثير ألوان العداوة والبغضاء. ولذا استحسن العلماء تقييد لفظ الزائد، في التحدث عن الآيات الكريمة، ببيان مقاصد الزيادة المعنوية أو الجمالية، ليتقبل المرء دلالة المصطلح سليمة من ملحظ الوضع اللغوي، أو الإيحاءات الاجتماعية والنفسية للألفاظ.

وقد عانيت مثل هذا كثيراً في حياتي التعليمية، إذ كنت أستشعر الامتعاض في وجوه الطلبة وحركاتهم، إن كان للاصطلاح أصل مثير، ولا تزول تلك الأعراض عنهم حتى نضعه بالشرح والبيان والتنظير والتمثيل في إطاره العلمي المقصود، إذ ذاك يدرك الجميع أن ما تبادر إلى الأذهان في أول وهلة، هو مجرد اصطدام بالمجهول، وأن تعرف الحقيقة كفيل بالسلام والطمأنينة، وإذ ذاك أيضاً، يتحقق لديك جانب من مدى الحكمة البالغة، في توجيه النبي صلى الله عليه وسلم للذين يمارسون التعليم، بقوله: «بشروا ولا تنفروا»[5].

ومنذ سنوات علمت أن أحد المدرسين في إحدى الجامعات من منطقة نجد، موطن

---

(١) الآية ٣١ من سورة يوسف.

(٢) الكتاب ١/٨.

(٣) الأحاديث ٦٩ و ٥٧٧٤ في البخاري و ١٧٣٤ في مسلم.

الفصاحة في التاريخ، استنكر الطلاب ذكره لفظ الزيادة في عبارة قرآنية، ونعتوه بالأشعرية وبغيض الأوصاف، وحملوا له في قلوبهم الإنكار والجفاء. ولما يسّر الله -جل جلاله- لي سبيل الرحلة إلى تلك البقعة القريبة من بيت الله الحرام، ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم، أُدرس الإعراب والصرف والأدب، كنت أحمل في نفسي حيطة العلماء، والرغبة في نقل المعارف بوسائل اللطف والإقناع.

بيد أني -والحمد لله- وجدت خلاف ما توقعت: رحابة صدر، وتقديراً إنسانياً عالياً، مع الشعور بالارتياح والاعتزاز، بعد الصدمة الآنية الأولى بطَرْق المصطلح للأسماع، فتلك اللمحات من الاربداد والتوجس تنقلب برداً وسلاماً، وبوارق سرور وانشراح، حين يُلْحَق اللفظ الفج بعبارات التفسير والبيان، ليكون للآية الكريمة وقع بالغ في الأفئدة والأسماع. ذلك لأن إيحاءات حروف المعاني، في مواقع الزيادة، تفتح مسالك لطيفة باهرة، تشعر بكثير من أسرار البلاغة والإعجاز.

الفوائد البلاغية لزيادة الحروف:

وسواء أكان اختلاف العلماء في هذه الظاهرة التعبيرية جذرياً؛ ليقروها أو ينكروها أو يتحرجوا منها، أم اصطلاحياً؛ ليصفوا الحرف بأنه زائد أو لغو كما يقول البصريون، أو بأنه صلة أو حشو كما يقول الكوفيون، أو بأنه توكيد أو إقحام أو تطول أو مستدرك كما يقول آخرون(١)، فإنهم متفقون على شيء واحد يتصل بها. وهو أن الحرف، حين يقع فيها، لا بدّ أن يكون له فائدة لغوية.

وقد بسط النحاة، والبلاغيون والمفسرون والأصوليون، وجوه هذه الفائدة، ونثروا لها صوراً كثيرة من التسميات، جمعتُ منها ما يسّره الله -تعالى- في مطالعاتي المختلفة، ودراساتي وتحقيقاتي وتوجيهي للبحث العلمي، وأضفت إليها ما استشففته من النصوص والعبارات، فكان لدي حصيلة وافرة، يمكنها أن تتوضع في قسمين اثنين:

(١) البرهان ٣/ ٧٠-٧٢، وانظر الكليات ٢/ ٤٠٧-٤٠٨ وتفسير الطبري ١/ ٤٤٠ وشرح المفصل ٨/ ١٢٨.

الفوائد المعنوية:

يرى علماء العربية أن التعبير اللغوي يتضمن إشارات دلالية، تستوعب مقاصد الكلام، وكلما كانت زيادة «مقصودة» في هذه الإشارات ازداد النص غنى بالمعاني المؤداة. وعلى هذا، فإن الزيادة المعتبرة لحروف المعاني غالباً ما تحمل في طياتها دلالات معنوية. وقد اختلفوا في تتبع تلك الظواهر، وتحديد الفوائد التي تقدمها خدمة للمضمون، فصدر عنهم مصطلحات كثيرة متفاوتة، نذكرها فيما يلي:

١ - ألوان من وظائف التوكيد:

إن أول تلك الفوائد المعنوية هو التوكيد. فالحرف الذي يرد لغير معانيه الوضعية والمجازية، لا يقوم بإحدى وظائفه النحوية المخصصة له، ولا يقيم علاقة بين عناصر التركيب، ولا يخدم واحداً منها بالصفات التي وضع لها، وإنما يضفي على التعبير ضرباً من التوكيد. والمراد هنا التحقيق والتوثيق، حتى كأن العبارة كلها أعيدت مرتين إبعاداً للظن والتوهم.

وأظهر هذا النوع من التوكيد أن يكرر الحرف نفسه، في غضون التعبير، نحو قول جميل(١):

لا لا أَبُوحُ بِحُبِّ بَثنة، إنَّها أَخَذَتْ عَلَيَّ مَواثِقاً، وعُهُودا

فالنفي ههنا بـ «لا» صار محققاً بهذه الزيادة للحرف نفسه، وكذلك قول الآخر(٢):

شابَ المَفارِقُ، إنَّ إنَّ، مِنَ البِلَى شَيبُ القَذالِ، مَعَ العِذارِ الواصِلِ

يريد: نَعَمْ نَعَمْ.

وليس من اللازم أن يتوالى الحرفان للتوكيد، فقد يرد أحدهما متأخراً، وهو محتفظ

---

(١) ديوانه ص٧٩ والخزانة ٢/٣٥٣.

(٢) الجمل في النحو للخليل ص١٥٩.

بوظيفته هذه، نحو قوله تعالى: ﴿ فلا وربِّكَ، لا يُؤمِنُونَ حَتّى يُحكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُم ﴾[١]، وقوله أيضاً على لسان الكافرين بالبعث[٢]: ﴿ أإذا مِتنا وكُنَّا تُراباً وعِظاماً، أإنَّا لَمَبْعُوثُون ﴾؟ فتكرار همزة الاستفهام الإنكارية يؤكِّد ما في نفوس أولئك من عميق الجحد.

وقد يستعمل حرف آخر مرادف للذي قبله، بغية التوكيد والتحقيق، ومن ذلك قول جميل أيضاً[٣]:

فقالَتْ: أكُلَّ النّاسِ أصبَحتَ مانِحاً لِسانَكَ، كيما أنْ تَغُرَّ وتَخدَعا؟

فـ «أن» هنا مرادفة للحرف المصدري «ما»، وهي تؤكد المعنى الذي قصده الشاعر.

وعلى هذا تتوزع ألوان التوكيد، لتشمل كثيراً من المقاصد التعبيرية، سواء أكان بالتكرار للحرف نفسه، أم بورود مرادفه، أم بزيادة ما لم يكن له مثيل في العبارة. وبذلك قد يكون التوكيد للجملة كلها، نحو قوله تعالى: ﴿ ما مَنَعَكَ ألا تَسجُدَ إذ أمَرْتُك ﴾؟[٤] فزيادة «لا» هنا تفيد توكيد المعنى كله. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع»[٥]، وقوله أيضاً: «كيف بكم إذا سئلتم الحق»؟[٦]، وقوله لمن خشي العزل في المضاجعة: «وما عليكم ألا تفعلوا»؟[٧]. فالباء الزائدة بعد «كفى» مع المفعول به، وبعد «كيف» مع المبتدأ المؤخر، وظيفتها التوكيد، ولا تحتاج إلى تعليق البتة، وكذلك حال «لا» بعد «أن».

---

(١) الآية ٦٥ من سورة النساء.

(٢) الآية ٨٢ من سورة المؤمنون.

(٣) ديوانه ص١٢٥ وشرح المفصل ٩/١٤ و ١٦.

(٤) الآية ١٢ من سورة الأعراف.

(٥) الحديث ذو الرقم ٥ في صحيح مسلم.

(٦) المستدرك للحاكم ٤/٤٧٤.

(٧) الحديث ١٢٥٩ في الموطأ، وانظر فتح الباري ٥/٢٠٢.

وقد يكون التوكيد للإبهام، مثل قولهم: اطلب شيئاً ما. فالمعروف أن لفظ «شيئاً» يفيد الإبهام، وجاءت «ما» بعده زائدة تؤكد ذلك المضمون. وكذلك هيْ في الآية الكريمة: ﴿ **أيّاً ما تَدْعُوا فلَهُ الأسماءُ الحُسنَى** ﴾[١]. وقال الكرماني في الحديث الشريف[٢] «أيما بيِّعين تبايعا فالقول ما قال البائع»: زيدت «ما» على «أي» لزيادة التعميم.

وربما كان التوكيد للاستثناء، نحو قولك: سافر الحجاج إلا كاملاً، وإلا علياً، وإلا خالداً. ذلك لأن علياً وخالداً: معطوفان على «كاملاً»، ووجود «إلا» قبلهما زيادة لإفادة مجرد التوكيد. ومثل ذلك لو قلت: ما مرض أحد خلا طفلاً وإلا امرأة.

وتوكيد الإسناد نحو قوله -تعالى- حكاية لكلام المشركين: ﴿ **هَيهاتَ هَيهاتَ لِما تُوعَدُونَ** ﴾[٣] فاللام قبل «ما» الموصولة التي في محل رفع فاعل جاءت لتوثيق الصلة بين اسم الفعل وما أسند إليه، وكذلك الشأن في مثل قوله: ﴿ **كَفَى باللهِ شَهِيداً بَيني وَبينكُم** ﴾[٤] حيث وردت الباء زائدة لتوكيد صلة الفعل «كفى» بلفظ الجلالة.

والإضافة كثيراً ما تؤكد بحروف المعاني زائدة، نحو قول أبي الأسود الدؤلي[٥]:

وأجمِلْ إذا ما كُنتَ، لا بُدَّ، مانِعاً   فقَد يَمنَعُ الشَّيءَ الفَتَى، وهُوَ مُجمِلُ

وفيه أفادت زيادة «ما» توطيد علاقة المضاف «إذا» بالجملة التي أضيف إليها، وهي: كنت مانعاً. ومن هذا قول سعد بن مالك[٦]:

يا بُؤسَ لِلحَربِ الَّتي   وَضَعَتْ أراهِطَ، فاستَراحُوا

---

(١) الآية ١١٠ من سورة الإسراء.

(٢) الحديث ١٣٦٤ في الموطأ. وانظر الحديثين ١٣٧٠ و ١٣٧١ وشرح الزرقاني.

(٣) الآية ٣٦ من سورة المؤمنون.

(٤) الآية ٤٣ من سورة الرعد.

(٥) ديوانه ص٩٠-٩١.

(٦) مغني اللبيب ص٢٣٨ والخصائص ٣/١٠٦.

إذ وقعت اللام الزائدة بين المضاف والمضاف إليه أيضاً، لتفيد تقوية الاختصاص.

ومن ذلك قولهم: لا أبا لك، ولا أخا لك، وقول الله عز وجل: ﴿ **عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصبِحُنَّ نادمينَ** ﴾[١]، وقوله أيضاً[٢]: ﴿ **فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُم** ﴾. فقد وقعت «ما» فيهما بين الجار والمجرور توثيقاً للإضافة، وتحقيقاً لما بينهما من الاتصال.

وانتهاء الغاية الزمانية يكون فيها التوكيد أيضاً، ففي قول امرئ القيس[٣]:

سَرَيتُ بِهِم، حَتَّى تَكِلَّ مَطِيُّهُم ... وحَتَّى الجِيادُ ما يُقَدْنَ بأرسانِ

وحَتَّى تَرَى الجَونَ، الَّذي كانَ بادِناً، ... عَلَيهِ عَوافٍ، مَن نُسُورٍ وعِقبانِ

ترى أن «حتى» الثانية والثالثة مزيدتان لما ذكرت، والجملتين بعدهما معطوفتان على الجملة التي قبلهما، لا محل لهما من الإعراب، وعلى غرار ذلك تجد قول المتنبي[٤]:

حَقَرتَ الرُّدَينيّاتِ، حَتَّى طَرَحتَها ... وحَتَّى كأن السَّيفَ، لِلرُّمحِ، شاتِمُ

وقد رأينا توكيد الإنكار في آيتين سابقتين، كررت فيهما «لا» أو الهمزة لذلك. وروي أن أعرابياً هاجر إلى الحاضرة، لشدة القحط في البادية. ولما سئل: أتخرج إن أخصبت البادية؟ قال: أأنا إنيهْ؟ ينكر أن يوجه إليه مثل هذا الكلام[٥]، فهمزة الاستفهام معناها التوبيخ، وزاد «إنْ» بعد ضمير المتكلم لتوكيد ذلك، ثم ألحق مدة الإنكار للمبالغة، فتحركت النون بالكسر لالتقاء الساكنين، وقلبت الألف ياء للكسر قبلها، وختمت العبارة بهاء، السكت.

وللتشبيه توكيد أيضاً، بزيادة ما يفيد ذلك، فقولهم «أنت مثل الغيث» فيه معنى

---

(١) الآية ٤٠ من سورة المؤمنون.

(٢) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران.

(٣) ديوانه ص٩٣.

(٤) ديوانه ٣/٣٨٨.

(٥) مغني اللبيب ص٢٢ وحاشية الدسوقي ١/٢٤. وانظر الكتاب ١/٤٠٦ والنهاية لابن الأثير ١/٧٨.

التشبيه ظاهر، ولو قلت: أنت كمثل الغيث، كانت الكاف تحقيقاً وتوثيقاً للمراد، وفي هذا المعنى تجد «أن» زائدة، من قول علباء بن أرقم، وهو يتغزل بزوجته[١]:

فَيَوماً، تُوافِينا، بِوَجهٍ مُقَسَّمٍ كأنْ ظَبيةٍ تَعطُو إِلَى وارِقِ السَّلَمْ

وكذلك حال التعجب، يرد في عبارته ما يفيد توكيده وتوثيق معناه، فقول المتنبي:

ما أبعَدَ العَيبَ، والنُّقصانَ، عَن شَرَفي! أنا الثُّرَيّا، وذانِ الشَّيبُ، والهَرَمُ

يتجلى فيه التعجب ظاهراً، ولو قلت: ما كان أبعد العيب والنقصان عن شرفي! وقعت «كان» حرف معنى لا محل له من الإعراب، وظيفته توكيد ذلك المضمون، ومن هذا القبيل زيادة الباء في قول أوس بن حجر[٢]:

أُقِيمُ بِدارِ الحَزمِ، ما دامَ حَزمُها وأحْرِ، إذا حالَتْ، بأنْ أتَحَوَّلا!

وإنك لتلحظ فائدة التوكيد للتقريب في نحو قول العرب: كأنك بالشتاء مقبل، فـ «كأن» ههنا للدلالة على قرب حلول الشتاء، والكاف: حرف خطاب، والباء: حرفُ جرٍّ زائد لما ذكرت، حتى بدا إقبال الشتاء أسرع ما يكون، وعلى ذلك قول الحسن البصري، يذكّر بسرعة مضي الحياة الدنيا: كأنك بالدنيا لم تكن، وبالآخرة لم تزل[٣]. فهو يحقق تقريب الفناء، والبعث يوم القيامة.

ولربما جاءت زيادة الحرف توكيداً للتنبيه، كما في قوله تعالى: ﴿**ها أنتُم هؤُلاءِ جادَلتُم عنهُم في الحَياةِ الدُّنيا**﴾[٤]، وقوله أيضاً: ﴿**هَا أنتُم هؤُلاءِ تُدعَونَ، لِتُنفِقُوا في سَبيلِ اللهِ**﴾[٥]. فالتنبيه بـ «ها» التي في أول الآيتين زادته توثيقاً التي وردت في «هؤلاء».

---

(١) كتاب الاختيارين ص٢٠٥، والمقسم: المحسن بالجمال، وتعطو: ترفع رأسها ويديها للتناول.

(٢) ديوانه ص٨٣.

(٣) الجنى الداني ص٥٧٣-٥٧٤.

(٤) الآية ١٠٩ من سورة النساء.

(٥) الآية ٣٨ من سورة محمد.

ولعدم هذا التوثيق جاء قوله، عز وجل: ﴿ **ها أنتم أولاءِ تُحِبُّونهم ولا يُحِبُّونَكُم** ﴾(١)، خالياً من التكرار.

ثم إذا خُشي أن يقع في ذهن السامع، توهم انفراد أحد المتعاطفين بالحكم المنفي، كُرر من حروف المعاني ما يدفع ذلك، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته». قالوا: وكيف يسرق صلاته، يا رسول الله؟ قال: «لا يتم ركوعها ولا سجودها»(٢). وقد علّق الزرقاني على هذا بقوله: «أعاد "لا" دفعاً لتوهم الاكتفاء بالطمأنينة في أحدهما». وربما كان تكرار أكثر زيادة في التوكيد، نحو قوله صلى الله عليه وسلم، عن سورة الفاتحة، لأبي بن كعب: «إني لأرجو ألا تخرج من المسجد، حتى تعلم سورة، ما أنزل الله في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في القرآن، مثلها»(٣).

وجواب الشرط يحتاج أحياناً إلى توكيد، فيرد معه حرف المعنى لهذه الوظيفة. ومنه قول الله تعالى: ﴿ **حَتَّى إذا فُتِحَتْ يأجُوجُ ومأجُوجُ ... واقتَرَبَ الوَعدُ الحَقُّ فإذا هِيَ شاخِصةٌ أبصارُ الّذينَ كفَرُوا** ﴾(٤)، فالشرط بـ«إذا» هنا جاءت «إذا» الثانية رابطة لجوابه، وأكّد ذلك بالفاء توثيقاً وتحقيقاً. وقريب من هذا قول قُرَيط بن أُنَيف(٥):

لَو كُنتُ مِن مازِنٍ لَم تَستَبِحْ إبِلي ... بَنُو اللَّقِيطةِ، مِن ذُهلِ بنِ شيبانا

إذاً لَقامَ، بنَصرِي، مَعشَرٌ خُشُنٌ ... عِندَ الحَفِيظةِ، إن ذُو لُوثةٍ لانا

حيث وردت «إذاً» مؤكدة للجواب المبدل مما قبله.

وقد يحتاج الشرط نفسه إلى مؤيدات معنوية، توثق العلاقة السببية بين صدره

(١) الآية ١١٩ من سورة آل عمران.

(٢) الحديث ٤٠١ في الموطأ. وانظر شرح الزرقاني على الموطأ ١/٣٤١.

(٣) الحديث ١٨٣ في الموطأ. وانظر فتح الباري ٨/٦.

(٤) الآيتان ٩٦ و ٩٧ من سورة الأنبياء.

(٥) شرح الحماسة ص٢٢.

وعجزه، فقول المعري:

ولَمَّا أن تَجَهمَنِي مُرادِي جَرَيتُ، مَعَ الزَّمانِ، كَما أَرادا

ترى فيه زيادة «أن» بعد «لَمَّا» تؤكد ارتباط الجواب بالشرط، وتحقق تَرَتُّبه عليه. ونظير هذا ورود «ما» في نحو قوله، عز وجل: ﴿**وإمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيطانِ نَزْغٌ فاستَعِذْ بِاللَّهِ**﴾[١].

ثم هناك توكيد للعموم، نحو قوله تعالى في ذم المنافقين: ﴿**وإذا ما أُنزِلَتْ سُورةٌ نَظَرَ بَعضُهُم إلى بَعضٍ: هَل يَراكُم مِن أحَدٍ**﴾؟[٢] فورود «من» قبل الفاعل «أحد» يؤكد العموم فيه. ولقد يرد التوكيد للغالبية مثل قولنا: غالباً ما ينصحك الصديق. أو للقلة، نحو «ما» في الآية الكريمة: ﴿**بَل لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفرِهِم، فقَليلاً ما يُؤمِنُون**﴾[٣]. أو للكثرة كما في قولك: كثيراً ما يغدر العدو.

والنفي أكثر الأساليب حاجة إلى التوكيد، ولذلك خُصَّ بعدة حروف ترد لتوثيقه وتحقيقه، نحو: الباء، ولا، ومن، واللام، وإن. ولوفرة زيادة الباء في خبر «ما» النافية قيل: إنها غالبة في لغة أهل الحجاز[٤]، وعلى هذا يفهم من قوله تعالى: ﴿**لَستَ عَلَيهِم بِمُصَيطِرٍ**﴾[٥] أن المعنى هو توكيد النفي بزيادة الباء، حتى كأن الآية كلها وردت مرتين. وكذلك قول النابغة الذبياني[٦]:

ما إنْ نَدِيتُ بِشَيءٍ، أنتَ تَكرَهُهُ إذاً فلا رَفَعَتْ سَوطِي، إليَّ، يَدِي

(١) الآية ٢٠٠ من سورة الأعراف.

(٢) الآية ١٢٧ من سورة التوبة.

(٣) الآية ٨٨ من سورة البقرة. وانظر البرهان ٣/٧٧-٧٨.

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/٤٢.

(٥) الآية ٢٢ من سورة الغاشية.

(٦) ديوانه ص٢٠.

ولام الجحود لها حضور ههنا، لأنها ترد لتوكيد النفي دائماً، فقولك: ما كنتُ أطلبُ عونكَ، يحتمل أن[١] يكون الطلب للعون مما يجوز حصوله. فإذا قلت: ما كنتُ لأطلب عونك، جعلته اللازم بمنزلة ما لا يجوز أصلاً، ومن ثم يصير المصدر المؤول من «أن» المضمرة وما بعدها، في مثل هذا التركيب على مذهب الكوفيين، في محل جر لفظاً، ونصب خبراً لـ«كان»، وعلى ذلك جاء قول الله عز وجل[٢]: ﴿**وما كانَ هذا القُرآنُ أن يُفْتَرى**﴾، وقول متمم بن نويرة[٣]:

وفَقدُ بَنِي أُمِّي، تَداعَوا، فلَم أكُنْ ... خِلافَهُمُ أن أستَكِينَ، وأخضَعا

خاليين من اللام، لينال المصدر محله المخصص له في التركيب.

وكذلك اللام الداخلة على المستغاث به، ذكر الخليل أنها بدل من الزيادة الملحقة بآخره، نحو قولك: يا بكراه، إذا استغثت به[٤]. فالاسم بعد اللام مجرورلفظاً، وفي محل نصب منادى، وعليه جاء قول الشاعر[٥]:

يا يَزِيدا، لآمِلٍ نَيـلَ عِـزٍّ ... وغِنى، بَعـدَ فـاقـةٍ، وهَوانِ

بدونها، ليظهر المستغاث به مع المدّة الزائدة، وجاء قول الآخر، من دون لام أو مدّ[٦]:

ألا، يا قَومِ، لِلعَجَبِ العَجِيـبِ ... ولِلغَفَلاتِ، تَعرِضُ لِلأريـبِ

أما «لا» و «مِن» فإقحامهما لتوكيد النفي أكثر من أن نبسطه[٧].

---

(١) البرهان ٣/٨٧ والمغني ص٢٣٢.

(٢) الآية ٣٧ من سورة يونس.

(٣) شرح اختيارات المفضل ص١١٨٢.

(٤) الكتاب ١/٣٢٠. ونسب مثل هذا إلى المبرد في المغني ص٢٤٠. وانظر الجنى الداني ص١٠٤.

(٥) الجنى الداني ص١٧٧.

(٦) المقاصد النحوية ٤/٢٦٣.

(٧) انظر مجاز القرآن ١/٢٥ ومعاني القرآن للفراء ١/٣٧٤ ومجمع البيان ١/٣٦ والتفسير الكبير ١٠/١٦٣.

ثم إن النهي أيضاً يشارك النفي، في بعض هذا التوكيد، وسوف نقف عليه بعد، إن شاء الله، وذلك نحو: لا تترك صلاة ولا صياماً، بل ربما احتاج التوكيد نفسه إلى ما يزيده تقريراً وتوثيقاً، فترد حروف المعاني حاملة العبء عنه، في أداء تلك الوظيفة. فأنت تقول: قرأت الرسالةِ نفسها أو عينها، وتقول: قرأت الرسالة بنفسها، أو بعينها، وتكون الباء صلة للمبالغة في توكيد التوكيد، ومنه قول ضمرة بن جابر(١):

هذا، وجَدِّكُمُ، الصَّغارُ بِعَينِهِ لا أُمَّ لِي، إن كـانَ ذاكَ، ولا أبُ

٢ - وظائف معنوية مع التوكيد:

تلك نماذج طفيفة من ألوان التوكيد التي يفيدها حرف المعنى، حين يكون في الزيادة الإعرابية، وليس من اليسير استيفاء كل مايتوضع فيه(٢)، من وظائف معنوية بلاغية. ونحن، حين نغادر هذا الميدان الغني، لا نعني أننا تركناه نهائياً، ذلك لأن سائر الفوائد، لزيادة حروف المعاني، لا بد فيها من حضور التوكيد أيضاً، وإنما ندعي مغادرته نظرياً، لننصرف إلى بيان المضامين الباقية مما نحن في صدده. فلا تنس، وأنت معنا في تتبع الفوائد المختلفة، أن التوكيد مشارك فيها ومعين.

فمن المرامي المعنوية للصلة بالحرف ما يسمى **التعليق**؛ والمراد من ذلك أن الحرف الذي هو للعطف في أصل وضعه، يفقد معناه هذا وسائر معانيه الفرعية، ويدخل مزيداً لوظيفة جديدة بين المتلازمين. فالمبتدأ والخبر ركنان أساسيان في الجملة. وقد يكون في التعبير ما

---

(١) الخزانة ١/٢٤٣.

(٢) انظر تفسير الطبري ١١/١٠٩ و ٥٨ و ٢٤/١١٨ و ٢٥/١٣ و ٢٩/١٧٣ ومجاز القرآن ١/١١ و ٤٩ و ١٥٧ و ٢٨٥ و ٥٦٠ و ٢/٥ و ٤٨ و ٥٦ و ٧١ و ١٣١ و ١٤٠ و ٢١٣ و ٥٦٠ ومعاني القرآن للفراء ١/٣٧٤ والتفسير الكبير ١/٢٠٦ و ١٥/١٥ و ١٨/٨٩ و ٢٤/٢١٤ و ٢٩/٣١٤ والكشاف ١/١٠٥ و ٢٢٦ و ٢/٤٣ و ٣/٣٠٠ و ٤/٥١٢ و ٥٢٥ و ٥٨٥ والمغني ص٣٤٥ والبحر ١/١١٨ و ٣٠٢ و ٤٢٦ و ٣/١٢٦ و ٣٧٣ و ٤/ ٢٧٢ و ٥/١٠٩ والبرهان ٣/٧٥-٩٠.

يوهم عدم تواصلهما، فتأتي الفاء بينهما لتزيل ذلك الوهم، وتقدم خدمة معنوية بحضور العلاقة والاتصال.

فقولك: «كل نعمة من الله» ربما ظن السامع أن الجار والمجرور فيه متعلقان بصفة محذوفة لنعمة، وانتظر منك إيراد الخبر، لتوهّم أنه ليس في قولك ما يشير إليه. ولكنك عندما تقول «كلٌّ نعمة فمن الله» تزيل توهمه هذا، وتحقق بالفاء أن قولك جملة تامة، أو كلام كما يقول النحاة، وأن الجار والمجرور متعلقان بالخبر المحذوف. وهكذا ترى أن الفاء المقحمة قامت بمهمة توضيح العلاقة بين المتلازمين: المبتدأ والخبر.

وكذلك شأن السبب والمسبب، قد يحتاجان إلى ما يشعر بالعلاقة بينهما، نحو قول مجنون ليلى[١]:

فيا رَبِّ، إذ صَيَّرتَ لَيلَى هِيَ المُنَى، فزِنّي بِعَينَيها، كَما زِنتَها لِيا

بالفاء في أول الشطر الثاني، إشارة إلى العلاقة المعنوية لـ«إذ» السببية بالدعاء المذكور.

وقريب من هذا زيادة الفاء الثانية، لتوضيح تعليق الظرف بفعله، في قول النمر بن تولب[٢]:

لا تَجزَعِي، إنَّ مُنفِساً أهلَكتُهُ، وإذا هَلَكتُ فعِندَ ذلِكَ فاجزَعِي

ونحو هذا كثير في الكلام، تقول: وبعدُ فالحمد لله، ومع ذلك فقد أصبت، وعلى الرغم من مجيئكم فإن العمل لا يتم، وكلما أصبحت فسبح الله...

وقد يكون التلازم المطلوب بين الفعل ومفعوله، فتأتي الفاء مشيرة إلى تعليق كل منهما بالآخر. نحو قول الله، تبارك وتعالى: ﴿**بَلِ اللهَ فاعبُدْ، وكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ**﴾[٣]،

---

(١) ديوانه ص٢٩٦.

(٢) ديوانه ص٧٢.

(٣) الآية ٦٦ من سورة الزمر.

إذ ترى الفاء صلة لتحقيق العلاقة بين لفظ الجلالة والفعل بعده، وكذلك حال الفاءين في الآيتين الكريمتين: ﴿ **وثيابَكَ فطَهِّرْ، والرُّجزَ فاهجُرْ** ﴾(١)، حيث قامت كُل منهما بوظيفة التعليق، كما رأيت.

والمتعاطفان متلازمان في التعبير، وقد يكونان في حاجة ماسة إلى وضوح ذلك التلازم، فتأتي الفاء صلة لتقوم بتلك الوظيفة. وتلحظ هذا في قول الله، عز وجل: ﴿ **فإذا فرَغتَ فانصَبْ، وإلَى ربِّكَ فارغَبْ** ﴾(٢)، لأن جملة ارغب: معطوفة على جملة جواب الشرط: انصب، وقد وردت الفاء في المعطوفة، تشعر: بمناظرتها للمعطوف عليها، وتحقق تعلق كل منهما بالأخرى.

ولربما قامت «إذ» الزائدة بمثل هذه الوظيفة، كالذي تتلمسه في قول حريث بن جبلة(٣):

استَقدِرِ اللَّهَ خَيراً، وارضَيَنَّ بِهِ فبَينَما العُسرُ، إذ دارَتْ مَياسِيرُ

حيث إن الظرف «بين» يتعلق بالفعل دار، و «إذ» بينهما وصلة لذلك، مع ما فيها من معنى المفاجأة. ولأن الحال شبيهة بالظرف في التركيب النحوي، ترد «إذ» أيضاً لتعليقها بالفعل بعدها. نحو قول أحدهم: وإنني لأتكلم إذ أصابني سهم، وقول آخر: فهما على حالهما إذ دخل النعمان(٤).

ومن معاني الحرف المزيد أنه يذكر **للتفريق**، فيفرق بين مقصدين، لولاه كانت تحتملهما العبارة؛ فلما كانت «إنْ» ترد أحياناً، للنفي أو للتوكيد، اصطلح العرب على إلحاق اللام

---

(١) الآيتان ٤ و ٥ من سورة المدثر.

(٢) الآيتان ٧ و ٨ من سورة الشرح.

(٣) شرح أبيات المغني ٢/ ١٧٠.

(٤) تهذيب إصلاح المنطق ص٨٣٠.

لتمييز المؤكِّدة من النافية، كقول عاتكة ابنة زيد، ترثي زوجها الزبير بن العوام(١):

شَلَّتْ يَمينُكَ، إنْ قَتَلتَ لَمُسلِماً حلَّتْ، عَلَيكَ، عُقوبةُ الْمُتَعَمِّدِ

وكذلك هي في قوله تعالى: ﴿وإنْ كانَتْ لَكَبيرةً إلا عَلَى الَّذينَ هَدَى اللَّهُ﴾(٢)، و ﴿إنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الكاذبين﴾(٣). ولأن معنى التوكيد واضح بالفخر والاعتزاز في قول الطرماح، جاء تعبيره خالياً من هذه اللام(٤):

أنا ابنُ أُباةِ الضَّيمِ، مِن آلِ مالِكٍ وإنْ مالِكٌ كانَتْ كِرامَ المَعادِنِ

وقد يكون التفريق بين معنيين للفعل الواحد، كالإيمان الذي هو الاعتقاد المنجي من النار، والإيمان الذي يكون بمعنى التصديق، ولذا كثر التطول باللام لتعيين مرادِ التصديق، كما في قول الله في كتابه العزيز: ﴿قُلْ: أُذُنُ خَيرٍ لَكُم، يُؤمِنُ بِاللَّهِ، ويُؤمِنُ لِلمُؤمنين﴾(٥). وقد علّق البيضاوي على الجملة الأخيرة بقوله: «اللام مزيدة للتفرقة، بين إيمان التصديق -فإنه بمعنى التسليم- وبين إيمان الأمان»(٦). ولَكَثُر ما تكرر مثل هذا في القرآن الكريم.

والتعميم ملحظ معنوي، يوظف له حرف المعنى حشواً بين واو الحال وجملتها، فيقوم بتجريد الحدث من تقييده بحال معينة، وجعله شاملاً عموم الأحوال. ومثل هذه الوظيفة ينفرد بها حرفان، هما «لو» و «إن» الوصليتان، وتكونان لازمتين لذلك. فقول الله -جل وعز- على لسان إخوة يوسف: ﴿وما أنتَ بِمُؤمنٍ لَنا، ولَو كُنّا صادقِين﴾(٧)، تجد فيه أن

(١) شرح أبيات المغني ١/٩٠.

(٢) الآية ١٤٣ من سورة البقرة.

(٣) الآية ١٨٦ من سورة الشعراء.

(٤) ديوان الطرماح ص٥١٢.

(٥) الآية ٦١ من سورة التوبة.

(٦) أنوار التنزيل ص١٩٧.

(٧) الآية ١٧ من سورة يوسف.

ثقة يعقوب بهم منفية على كل حال، كاذبين وصادقين وبين بين، وهذا المقصد من التعميم وارد في كثير من النصوص، نحو(١): ﴿**وما أكثَرُ النَّاسِ، ولَو حَرَصْتَ، بِمُؤمِنِينَ**﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم: «فالتمس، ولو خاتماً من حديد»(٢). «واتقوا النار، ولو بِشِقّ تمرة»(٣).

ووقوع «إن» في مثل هذه الوظيفة البلاغية، كثير أيضاً، تجده ظاهراً في قول كعب بن زهير(٤):

كُلُّ ابنِ أُنثَى، وإِنْ طالَتْ سَلامتُهُ ... يَوماً، عَلَى آلةٍ حَدباءَ، مَحمُولُ

لأنه يريد: الموتُ يلازم الإنسان على كلِ حال، طال عمره أو قصر. وهذا سعد بن ناشب، يعلن تحدِّيه للوالي لأنه حرٌّ في جميع أحواله(٥):

لا تُوعِدَنَّا يا بِلالُ، فإِنَّنـــا، ... وإِنْ نَحنُ لَم نَشقُقْ عصا الدِّينِ، أحرارُ

ومن المعاني البلاغية لاستدراك الحرف، أن يكون **للتنصيص على العموم**. فقولك: «ما رسب طالب» يحتمل نفي الرسوب عن الطلاب، وعن غالبيتهم، ولو استدركت فيه «من» قائلاً: «ما رسب من طالبٍ» جئت بما ينصص على العموم ويحققه، ويظهر هذا في نحو قوله، عز وجل: ﴿**فارجِعِ البَصَرَ، هَل تَرَى مِن فُطُورٍ**﴾؟(٦)، و ﴿**ما فَرَّطنا في الكتابِ مِن شَيءٍ**﴾(٧).

---

(١) الآية ١٠٣ من نفس السورة.

(٢) المسند ٥/٣٦٦.

(٣) الجامع الصغير ١/١٢.

(٤) ديوانه ص١٩.

(٥) شرح الحماسة ص٦٦٧.

(٦) الآية ٣ من سورة الملك.

(٧) الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

وهذا التحقيق نفسه ينتقل إلى منحى آخر، فينصب التنصيص فيه على الأولوية، ليكون ما بعد المقحم أولى بالحكم من غيره. وهنا توظف «كيف»؛ فتصيرُ حرفاً مقحماً لا محل له من الإعراب، نحو قولنا: أنت كريم عند الغرباء، فكيف الأقرباء. ومنه قول الشاعر[١]:

إذا قَلَّ مـالُ المَرءِ لانَتْ قَناتُهُ ... وهانَ عَلَى الأدنَى، فكَيفَ الأباعِدِ

لأن المراد: هان على القريب، وعلى البعيد من باب الأولى.

والفصل بين التابع والخبر أو المفعول الثاني وظيفة للصلة، يختص بها ضمير الفصل، فإذا قلنا: «أخوك العادل يأمر بالحق» التبس على السامع موقع «العادل» من التركيب: أهو صفة للمبتدأ أم خبره؟ ولكي نزيل هذا اللبس نطوّل العبارة بإقحام «هو»، فنقول: أخوك هو العادل يأمر بالحق. وضمير الفصل يعتبر حرفاً لا محل له من الإعراب، مهمته الفصل والتوكيد.

وفي هذا المعنى يتوظف كثير من الضمائر، نحو الآيات الكريمة: ﴿**وأولئكَ هُمُ المُفلِحُونَ**﴾[٢]، و ﴿**إنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الهُـدَى**﴾[٣]، ﴿**وكَلِمَةُ اللَّهِ هيَ العُليـا**﴾[٤]، و﴿**ما تُقَدِّمُوا لأنفُسِكُم، مِن خَيرٍ، تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيراً وأعظَمَ أجراً**﴾، و ﴿**إنْ تَرَنِ أنا أقَلَّ مِنكَ مالاً ووَلَداً**﴾[٥].

وقد تكون زيادة الواو **للصوق**؛ لصوق الصفة بالموصوف، أو الحال بصاحبها، والدلالة على أنها **أمر ثابت مستقر فيه**[٦]. فنحو: دخل طفل عيناه صغيرتان، تكون فيه جملة

---

(١) شرح أبيات المغني ٤ / ٢٧٣.

(٢) الآية ٥ من سورة البقرة.

(٣) الآية ١٢٠ من السورة نفسها.

(٤) الآية ٤٠ من سورة التوبة.

(٥) الآية ٢٠ من سورة المزمل، والآية ٣٩ من سورة الكهف.

(٦) الكشاف ٢ / ٣١٠ وإملاء ما منّ به الرحمن ١ / ١٠٩، وانظر البحر ٥ / ٤٤٥ وإعراب الجمل ص١٩٣.

« عيناه صغيرتان » صفة لطفل، ولو قلت: دخل طفل وعيناه صغيرتان، كانت الواو لتحقيق الوصف وتوثيقه، وكذلك تكون في مثل: جاء زيد معه كتاب، وجاء زيد ومعه كتاب، ومن هذين قول قيس بن ذريح[١]:

مَضَى زَمَنٌ، والنَاسُ يَستَشفِعُونَ بِي فهَل لِي، إلَى لَيلَى الغَداةَ، سَبيلُ؟

وقول أبي عطاء[٢]:

ذَكَرتُكِ، والخَطِّيُّ يَخطِرُ بَينَنَـــا وقَد نَهِلَتْ، مِنّا المُثَقَّفةُ السُّمـــرُ

وترد « أل » زائدة في بعض الأسماء الأعلام، **لِلَمْح الأصل**، وقد بيّناه من قبل. ثم قد تكون « ما » لغواً، **للمنبهة على وصف لائق بما قبلها، كالتعظيم والتهويل** في نحو: « **لأمرٍ ما، جَدَعَ قَصِيرٌ أنفَهُ** »[٣]، أو **للتحقير والتشنيع**، كقولك لمن يفخر بما أعطى: هل أعطيتَ إلا عطيةً ما؟ أو **للتنويع** مثل: ضربتُ ضرباً ما، أي: نوعاً من الضرب[٤].

وللنفي كثيراً ما ترد « لا » في العطف: **استدراكاً وتطويلاً**، ويكون هذا في **نفي التوهم**، أي: دفع توهم العطف على غيرالمقصود، فقول الله سبحانه[٥]: ﴿ **صِراطَ الَّذِينَ أنعَمتَ عَلَيهِم، غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِم، ولا الضَّالِّين** ﴾ ترى « لا » واقعة فيه، لبيان أن « الضالين » معطوف على المنفي « المغضوب »، مع توكيد النفي وتحقيقه، ولئلا يُتوهم أن العطف هو على « الذين » أو على « غير »[٦].

وشبيه بهذا قوله أيضاً[٧]: ﴿ **وما يَستَوِي الأحياءُ ولا الأمواتُ** ﴾، فقد ذكر ابن هشام

(١) ديوانه ص١١٤.

(٢) شرح المفصل ٢/٦٧.

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/٢١٦.

(٤) الجنى الداني ص٣٣٤.

(٥) الآية ٧ من سورة الفاتحة.

(٦) البحر ١/٢٩ وتفسير القرطبي ١/١٥١.

(٧) الآية ٢٢ من سورة فاطر.

أن «لا» فيه زائدة لأمن اللبس[١]، وفسّر الدسوقي ذلك بقوله: «لأن من المعلوم أن الاستواء إنما يكون بين اثنين، ولو جعلت «لا» ليست زائدة لاقتضى أن الاستواء مُنفي عنهما مجتمعين ومنفردين، فيكون الاستواء يصح تعلقه بكل واحد -حتى إنه يُنفَى- مع أن الاستواء، أي المساواة في الأمور، لا تعقل إلا بين أمرين»[٢].

والظاهر أن النفي هنا يشمل الطرفين، وكل اثنين من أحدهما، وكل اثنين من كليهما، لئلا يتوهم أنه فقط للمعنيين الأولين، وهذا ينقلنا إلى نفي **الاحتمال**، **احتمال المشاركة وحدها**، فيما يكون من الأفعال دالاً عليها، وذلك مثل[٣]: ﴿**ولا تَستَوِي الحَسَنَةُ ولا السَّيِّئةُ**﴾، لأن «أل»: جنسية للاستغراق الحقيقي. فنفي التساوي حاصل بين كل حسنتين، وكذلك بين كل سيئتين، بَلْهَ حصوله بين السيئات والحسنات، ولولا ورود «لا» قبل «السيئة» لكان معنى المشاركة هو الظاهر، والنفي للوجه الأخير وحده[٤].

وبعض هذا النفي للتوهم وارد في أساليب النهي أيضاً[٥]، كما ذكرنا قبل. فقولنا: لا تصدق عدواً ولا منافقاً، يراد بإقحام «لا» الثانية أن النهي يشمل تصديق كلا المذكورين معاً، وكلّ منهما على حدة، ولو حُذفتْ لتُوُهِّمَ المعنى الثاني وحده. ويتضح هذا في الآية الكريمة: ﴿**لا تُضارَّ والدةٌ بِولَدِها، ولا مولُودٌ لَهُ بِولَدِه**﴾[٦]، إذ النهي يشمل المضارة للاثنين معاً، ولكل منهما وحده. وإنما جاز أن تشارك «لا» الصلةُ في أسلوب النهي، مع أن وضعها للنفي أصلاً، لأن النهي قد يكون طلب ألا يقع الفعل، فيتضمن النفي، وليس

---

(١) المغني ص٣٩٣.

(٢) حاشية الدسوقي ٢/١٨.

(٣) الآية ٣٤ من سورة فصلت.

(٤) وانظر البرهان ٣/٧٨.

(٥) الأزهية ص١٦٠ ورصف المباني ص٢٧٣ والكواكب الدرية ص١١٥.

(٦) الآية ٢٢٣ من سورة البقرة.

النهي مقصوراً على طلب الكف عن الفعل، كما يذكر بعض العلماء[١].

وآخر ما نذكره، من وظائف معنوية للتطول بالحرف، هو **الوصل**، ونعني به ربط كلام قادم بكلام قبله، بينهما قول أو ما يشبهه، وهنا تنفرد حروف العطف بتجردها من وظائفها المشهورة، لتشعر أن ما بعدها ليس مستقلاً معنى عما قبله، وإنما هو استمرار لحديث سابق. مثال ذلك أن ابن سلام يتكلم على شعراء الطائف، فيقول في آخر ما جاء عن أمية بن أبي الصلت[٢]: «ثم خَفَتَ فمات، قال ابن سلام: وأبو محجن رجل شاعر شريف»، فالواو ههنا زائدة لوصل ما بعدها بما قبل القول، ولولا جملة القول لكان للواو معنى من معانيها المألوفة المعينة.

وشبيه بهذا أن أبا علي القالي يروي عن أبي بكر بن دريد عن أبي حاتم، أنه حضر مجلس أبي عبيدة، ومعه شعر عروة بن الورد، فقال له أبو عبيدة: «فارغ، حمل شعر فقير، ليقرأه على فقير»، ثم أنشده أبياتاً حماسية، ختمها بما يلي: «هذا الشعر، لا ما تُعللون به أنفسكم، من أشعار المخانيث»، وقد جاء بعده في رواية القالي: «قال أبو بكر: والشعر لقطري بن الفجاءة»[٣].

وقد تعرض العلماء لمثل هذه الوظيفة للحرف، ففي الآية الكريمة[٤] ﴿**قال: أنا أُحيِي وأُمِيتُ. قالَ إبراهِيمُ: فإنَّ اللَّهَ يأتِي بِالشَّمسِ مِنَ المَشرِقِ**﴾، ذكر أبو البقاء أن الفاء ههنا دخلت إيذاناً بتعلق هذا الكلام بما قبله، وعبارته هنا تشف عما نحن فيه، وكذلك الآيات

(١) انظر التوقيف على مهمات التعريف ص٧١٤ وشرح المنار وحواشيه ص٢٥٨ ولباب الإعراب ص٣٩٩–٤٠٠.

(٢) طبقات فحول الشعراء ص٢٦٧–٢٦٨.

(٣) الأمالي ١/٢٦٥–٢٦٦.

(٤) الآية ٢٥٨ من سورة البقرة، وانظر إملاء ما منّ به الرحمن ١/١٠٨ والفتوحات الإلهية ١/٢٣١ وحاشية الشهاب ٣/٢٨٨ و ٥/٣٠ والتأويل النحوي ص٤٠٩ و ١٢٤٣–١٢٤٨.

التالية: ﴿قالَ: أَوَلَم تُؤمِنْ﴾؟[١] و ﴿قالَ: فإنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾[٢]. و ﴿قالَ: فإنَّها مُحَرَّمَة عَلَيهِم﴾[٣]، و ﴿قالُوا: بَل نَتَّبِعُ ما ألفَينا علَيهِ آباءنا﴾[٤]. فالحروف بعد القول تصل بما قبله من قول آخر.

٣ـ الفوائد اللفظية:

وبعد أن عرضنا نماذج مختلفة من الدلالات المعنوية لحروف المعاني المزيدة نحوياً، نقف لتتبع نماذج تمثل المقاصد اللفظية في التركيب، إذ ترد الحروف صلة لتوثيق التعبير وتجميله، وتوضيح بعض العلاقات بين عناصره، وتحديد وظائف يشوبها ضرب من الغموض، ولا تنسَ أن تِلك المقاصد لا تكون خالصة، بل يشاركها دائماً مقصد التوكيد الذي أطلنا الحديث عنه قبل، بالشرح والتمثيل. وهنا نقف مع فائدة بلاغية قريبة، في الظاهر، من مدلول التوكيد، حتى إن بعض العلماء ليعبرون[٥] بها عنه.

إنها التقوية، أي: **تقوية العامل**، ليزداد اتصال معناه بمعموله، والنحاة يخصون هذه الوظيفة باللام وحدها، وبالعامل القاصر، كالفعل المتأخر والمصدر والمشتقات[٦]. ولسوف ترى أنها أكبر من أن تحصر في ذلك، فحين يتأخر الفعل المتعدي عن معموله يحتاج إلى صلة، توثّق علاقته به، وتمكّنه من القيام بها عن قدرة وسلطان، نحو قول الله، سبحانه وتعالى: ﴿وفي نُسخَتِها هُدَى ورَحْمةٌ، لِلذِّين هُم لِرَبِّهِم يَرهَبُونَ﴾[٧]، حيث وقعت

---

(١) الآية ٢٦٠ من سورة البقرة. وانظر البحر ٢/٢٥٦ والفتوحات الإلهية ١/٢٠٠.

(٢) الآيتان ٣٧ من سورة الحجر و ٨٠ من سورة ص. وانظر الآية ١٥من سورة الأعراف.

(٣) الآية ٢٦ من سورة المائدة.

(٤) الآية ١٧٠ من سورة البقرة.

(٥) شرح قواعد الإعراب ص٥٢١.

(٦) المغني ص٢٣٩.

(٧) الآية ١٥٤ من سورة الأعراف.

اللام قبل «رب» استطالة للفعل «يرهب»، فكانت تقوية له وتوكيداً للمعنى، وكان رب: مجروراً لفظاً ومنصوباً محلاً، مفعولاً به مقدماً.

والمصدر في مثل: ﴿ وإنَّهُ لَذُو عِلمٍ لما عَلَّمناهُ ﴾[١]، ومبالغة اسم الفاعل في[٢]: ﴿ إنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لما يُريدُ ﴾، واسم الفاعل في: ﴿ وكُنَّا لِحُكمِهِم شاهدين ﴾[٣] احتاج كل منها إلى تطول بحرف اللام، لتتضح صلته بالمفعول بعده، أو قبله، فيكون للاسم جر في اللفظ ظاهر أو مقدر، ونصب في المحل كما ذكرت، مع توكيد للمعنى وتوثيق للتعبير.

وقد ترد اللام لهذه الوظيفة في غير ما ذكرنا، كالتي في قول كُثيِّر عزة[٤]:

أُرِيدُ لأنسَى ذِكـرَها، فكأنَّمـا   تَمَـثَّلُ لِي لَيلَى، بِكُلِّ سَـبِـيلِ

فالمصدر المؤول من «أن» المضمرة وما بعدها في محل جر بلام التقوية، ونصب على أنه مفعول به للفعل قبله، أي: أريد نسيان ذكرها. وعلى ذلك حملوا نحو قول العلي العظيم: ﴿ إنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِبَهُم بِهَا ﴾[٥]، و﴿ أُمِرتُ لأنْ أكُونَ أوَّلَ المُسلِمِينَ ﴾[٦]. ولكثرة مثل هذه اللام، في التقوية والتوكيد، قيل: إنها لغة لبني ربيعة[٧].

والباء قد تكون للتقوية والتوكيد، مع بعض الأفعال، إذ ترد فضلة وصلة. وبيان هذا في مثل قولنا: دعا بكتاب، وقول عمرو بن معديكرب[٨]:

---

(١) الآية ٦٨ من سورة يوسف.

(٢) الآية ١٠٧ من سورة هود.

(٣) الآية ٧٨ من سورة الأنبياء.

(٤) ديوانه ص١٠٨.

(٥) الآية ٥٥ من سورة التوبة، وانظر الآية ٨٥ منها.

(٦) الآية ١٢ من سورة الزمر. وانظر الآية ١٤ من سورة الأنعام.

(٧) معاني القرآن للفراء ٢ / ٢٢٢-٢٢٣.

(٨) ديوانه ص٦٩.

هُم يَنذُرُونَ دَمِي، وأنـــ ـــذُرُ، إنْ لَقِـيتُ، بأنْ أشـدّا

وقول النابغة الذبياني[١]:

زَعَمَ الغُرابُ بِأنَّ رِحلَتَنا غَداً وبذاكَ، خَبَّرَنا الغُدافُ الأسوَدُ

ولطالما جاءت هذه الباء مقوية لأسماء الأفعال، نحو: عليك بالعلم، وهلم بالطعام، وإلي بالكتاب . . .

ومن المقاصد اللفظية للتطويل بالحروف، **اقتضاء التكرار**؛ وهو إيجاب تكرار الحرف، لنفي التوهم أو ما يتبادر إلى الذهن، من خلاف المراد. وهذا من فصيح الكلام ونادره. وإن ظن بعض المعاصرين أنه لحن، وهو خاص بأدوات النفي، ولا سيما «لا». فأنت إذا قلت: ما شربت ماء ولا لبناً، فقد بينت بزيادة «لا» أن النفي صار للتعميم، يشمل شرب الماء واللبن معاً، وشرب كل منهما على حدة، وأزلت توهم أن يكون النفي خاصاً بالجمع بينهما. وإذا قلت: ما شربت لا ماء ولا لبناً، صارت «لا» نفسها تقتضي تكرارها بعدُ، لنفي هذا التوهم. وإلا كان التعبير قاصراً، موسوماً بالقبح والعجز عن الإفادة.

ها هو ذا ابن كثير يذكر في وصفه قاذف المحصنات، قوله: «يكون فاسقاً، ليس بعدل لا عند الله، ولا عند الناس»[٢]. ولا شك أن اللاءين زائدتان، غير أن حضور الأولى في هذا الموقع يلزم عنه حضور الثانية وجوباً، ليصح التركيب ويستقيم، بالإضافة إلى ما اكتسبه التعبير من جمال وتوكيد. وعلى هذا فإن التطول بالثانية ملحظه الغالب هو اللفظ والصياغة.

والغريب أن النحاة لم يذكروا هاتين الزيادتين معاً فيما اطّلعت عليه، مع أنهما قد وردتا في كلام العرب، وعلى ذلك قول زهير بن أبي سلمى[٣]:

(١) ديوانه ص٨٩.

(٢) تفسير ابن كثير ٣/٢٥٧.

(٣) ديوانه ص١٦٣.

مُؤَرَّثُ المَجدِ، لا يَغتالُ هِمَّتَهُ   عَـنِ الرِّئاسةِ، لا هَمٌّ، ولا سأمُ

وقول العجاج(١):

قَد يَكسِبُ المالَ الهِدانُ الجافي   مِن غَيرِ لا عَصفٍ، ولا اصطِرافِ

وقول الأعشى(٢):

وما عِندَه مَجدٌ تَليدٌ، ولا لَـهُ   مِنَ الرِّيحِ فَضلٌ، لا الجَنُوبُ، ولا الصَّبا

وقول المُبرق(٣):

فإن أنا لَم أُبرِقْ فَلا يَسَعَنَّني   مِنَ الأرضِ، لا بَرٌّ فَضاءٌ ولا بَحرُ

وقول الوليد بن المغيرة لكفار قريش: «فوالله ما فيكم رجلٌ أعلم بالشعر مني، لا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن»(٤)، وقول مالك بن أنس: أنه سمع أهل العلم لا يكرهون السِّواكَ للصائم في رمضان، في ساعة من ساعات النهار، لا في أوله ولا في آخره(٥).

وقد بالغ في ذلك زهير بن جناب الكلبي، حين أسقط المعطوف عليه في قوله(٦):

لا تَراهُ لَدَى الوَغَى في مَجالٍ،   يُغفِلُ العَينَ، لا ولا في المَضيق

وربما جاز أن نحمل على تلك التراكيب، مثل قول ذي الإصبع العدواني(٧):

لَو كُنتَ ماءً كُنتَ لا   عَذبَ المَذاقِ، ولا مَسُوساً

لما تتضمنه «لو» من معنى النفي، وقد جاءت بعده اللاءان.

---

(١) ديوانه ١/١٧١. والهدان: البليد الأحمق. والعصف: الكسب، والاصطراف: التصرف.

(٢) ديوانه ص١١٥.

(٣) ألقاب الشعراء ص٢٩٩. وأُبرق أي: أهدِّد.

(٤) المستدرك للحاكم ٢/٥٠٦. وانظر فتح القدير ٥/٤٦٧.

(٥) الموطأ ص٢١١ تحت الرقم ٦٩١.

(٦) شرح حماسة أبي تمام للأعلم الشنتمري ص٤٢١.

(٧) اللسان والتاج (مسس).

ولطالما ألقي في العبارة أحد حروف المعاني **للتزيين اللفظي**، وهو تحسين الكلام وإكسابه ضرباً من الجمال في التعبير، أو التيسير في الأداء، وعلى ذلك حملوا نحو: الذي والتي واللذينِ واللتينِ والذينَ ... إذ زيدت «أل» فيه زيادة لازمة للتزيين والتحسين، مع شيء من التوكيد. وألحقوا به ورودها في نحو: الآن والسموءل ... ثم ذكروا أنها في لفظ الجلالة تفيد أيضاً التعظيم والتفخيم.

وفي رواية القالي: أن عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي طلب من عمه أن ينشده أرقّ ما سمعه، من أشعار العرب، فقال له: «يا بني، وما تصنع برقيق أشعارهم»؟[١] وأنت ترى أن الواو بعد المنادى لغو، لأن الجملة الاستفهامية هي جواب النداء، أي استئنافية، ولا حاجة للواو في مثل هذه المواقع، فهي للتزيين والتحسين، وكذلك تجد الفاء في مثل قولك: شربت الماء فقط.

ولقد نصّ بعض النحاة على أن هذه الفاء، من نحو قولنا: أما زيد فكريم؛ ليست عاطفة مفرداً على مفرد، وليست رابطة بين جملتين، وهي زائدة، ألحقت بما يشبه الجواب، لضرب من إصلاح اللفظ[٢]. وزيادتها ليست لازمة، كما ذكروا، بل هي أغلبية، ولذلك يجوز حذفها في الشعر والنثر، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم[٣]: «أما بعد أشيروا علي»، و«أما بعد ما من شيء لم أكن أريته إلا قد رأيته في مقامي هذا»[٤].

وحسبنا، في تبيُّن التزيين اللفظي بالحرف المقحم، أن نقف على قول زهير[٥]:

---

(١) الأمالي ١/٢٨.

(٢) الجنى الداني ص٥٢٢-٥٢٣ وارتشاف الضرب ٢/٥٦٨. وانظر حاشية الصبان ٤/٤٥ وحاشية الخضري ٢/١٣٠ وإعراب الجمل ص٥١-٦٠.

(٣) الحديث ٤٧٥٧ في فتح الباري.

(٤) الحديث ٨٨٠ في البخاري.

(٥) ديوانه ص٢٨٥. وانظر شرح أبيات المغني ٣/٣٦-٣٧.

أراني إذا ما بِتُّ بِتُّ على هَوىً　　　فثُمَّ إذا أصبَحتُ أصبَحتُ غادِيا

فقد اختلف في حرفي المعنى في أول عجزه، حيث ذهب الأخفش الأوسط إلى أن «ثم» زائدة، وذكر ابن جني أن الزائد هو الفاء، وتابعه بعض النحاة على ذلك. ومهما يكن من أمر فإن إحداهما زائدة، وفائدتها تحسين العبارة وتوكيد الترتيب. وعندي أنه إذا كان قضى ليله أرقاً فـ«ثم» هي الزائدة، لما في الفاء من التعقيب. وإذا قضاه نائماً فالزيادة للفاء، لما تفيد «ثم» من التراخي الزمني.

وكثيراً ما يستطال بحرف المعنى **للعوض**، أي: النيابة عن كلمة أو جملة محذوفة من التعبير، يقوم الحرف مقامها في الصياغة، ولا يحل محلها في الإعراب، فمثل: يا أيها الناس، وأيتها المرأة، ترى فيه «ها» سدت مسد الإضافة، مع تحقيق للتنبه والنداء، فأصبحت «أي» و«أية» في غنى عن المضاف إليه. وقولك: أما أنت غاضباً غضبتُ، تجد فيه «أما» مركبة من «أن» و«ما»، والثانية عوض من فعل محذوف، فالتقدير في مثل هذه العبارة: لأن كنت غاضباً غضبت، أي: لكونك غاضباً غضبت، ولما حذفت «كان» صار الضمير المتصل منفصلاً، هذا بالإضافة إلى حذف حرف الجر قبل المصدر. وعليه جاء قول العباس بن مرداس(١):

أبا خُراشةَ، أمَّا أنتَ ذا نَفَرٍ　　　فإنَّ قَومِيَ لَم تأكُلْهُمُ الضَّبُعُ

فهو يهزأ بخُفاف بن نُدبة الذي يمن عليه بالحماية، قائلاً: نحن سلمنا من الفناء لأن قومك ذوو عزة ومنعة.

ومن هذا نجد أن الحرف قد وقع عماداً، للتعويض من فعل، كما كان فيما قبله عوضاً من اسم محذوف، وأكثر منهما أن يكون الحرف تطولاً للعوض من جملة كاملة محذوفة؛ فقول الله في محكم كتابه: ﴿**ويَومَئذٍ يَفرَحُ المُؤمِنُونَ**﴾(٢)، معناه: ويفرح المؤمنون يومَ إذْ

---

(١) ديوانه ص١٢٨. وانظر شرح أبيات المغني ١/١٧٣-١٨٠.

(٢) الآية ٤ من سورة الروم.

يغلب الرومُ الفرسَ. ولما حذفت الجملة بعد «إذ» عُوِّض منها التنوين -وهو نون ساكنة- فحركت الذال بالكسر لالتقاء الساكنين. وهذا تراه مطّرداً في نحو: حينئذ وآنئذ وساعتئذ...

ثم ذكر النحاة أن حرف المعنى قد يرد عوضاً من تركيب محذوف، نحو قول سالم بن وابصة(١).

ولا يُواتِيكَ، فِيما نابَ مِن حَدَثٍ، إلا أخُو ثِقةٍ، فانظُرْ بِمَن تَثِقُ

حيث قدر بعضهم آخره بأن الأصل: فانظر من تثق به. ولما حذف الجار والمجرور «به» جاءت الباء صلة للعوض منهما. فالاسم الموصول في محل جر لفظاً، ونصب على أنه مفعول به للفعل قبله. وقريباً من هذا يكون التعويض في قول الراجز(٢):

إنَّ الكَرِيمَ، وأبِيكَ، يَعتَمِلْ إن لَم يَجِدْ، يَوماً، علَى مَن يَتَّكِلْ

وقول زيد بن رزين(٣):

أتَجزَعُ أنْ نَفسٌ أتاها حِمامُها؟ فهلا الَّتِي عَن بَينَ جَنبَيكَ تَجزَعُ

وقد تُعمد الكلمة بحرف مقحم **للتسليط**، أي: لتكتسب سلطة الجزم لفعلين، بعد أن كانت لغير ذلك. فزيادة «ما» بعد: حيث وإذ ومتى، تجعل كلاً منها أداة جازمة، مع تضمنها معنى الشرط، أي ترتّب مضمون جملة على مضمون أخرى، نحو: حيثما ترحلْ تجدْ خيراً، وإذ ما تعملْ تربحْ، ومتى ما تزرني أكرمْك. وعكس ذلك **الكف**، أي: منع العامل من العمل لفظاً أو تقديراً؛ كقولك: إنما أخوك عالم، وكأنما العلم نور. فلقد أصبحت «إنّ» و «كأن» مهملتين بلحاق «ما» بهما، بعد أن كانتا عاملتين النصب والرفع للأسماء بعدهما.

---

(١) المغني ص١٥٤.

(٢) شرح أبيات سيبويه ٢/٢٠٥.

(٣) الجنى الداني ص٢٤٨.

وآخر ما نذكره من فوائد لفظية للحرف المستطال به، هو **التوطئة**، وتكون على أنواع: منها تهيئة ما يدخل على الأسماء للدخول على الجمل -مثل: ربما يصدقُ الكاذب، وبينما نحن نائمون هطل المطر-. وتهيئة الجامد للصلاحية للحال؛ نحو: زارنا خالد كأستاذ. فقد صارت «ربّ» و«بين» من مصحوبات الجمل، بلحاق «ما» لهما، واسم الذات حالاً بفضل حرف الجر الزائد قبله. ومن التهيئة توطئة الحرف الزائد للجواب القادم، ليكون لقسم سابق، لا للشرط المعترض، فمثل قوله تعالى: ﴿**لئنْ شكرتم لأزيدنَّكم**﴾[1] وطّأت فيه اللام الأولى الجملة الأخيرة، ببيان أنها جواب للقسم المحذوف قبل، وأشعرت باعتراض واقع وتوكيد. أما جواب الشرط فحذف أيضاً، لدلالة جواب القسم عليه، والتقدير: والله -لئن شكرتم أزدكم- لأزيدنكم. والجملة الشرطية اعتراضية.

خاتمة المطاف

بعد هذه الجولة المطولة، وقفنا فيها عند مسائل زيادة الحروف عامة، وخلاف العلماء فيها، وبعض فوائدها المعنوية واللفظية، يحسن بنا أن نذكر إضاءات مهمة، تزيل ما في النفوس من تردد واستعصاء، وتقرب إلى الجميع ما قصده العلماء، حين استخدموا هذا المصطلح، وأطلقوه في التحليلين المعنوي والإعرابي للتعبير.

وأول هذه الإضاءات هي: أن العلماء اضطربوا كثيراً في فهم هذه الظاهرة، وتعددت نظراتهم إليها، وتباينت مواقفهم، الأمر الذي أصدر عنهم عدداً وافراً من المصطلحات المعبرة عنها. ولهذا ترى في كتبهم نثاراً من المفردات تتناول الدلالة على فوائد حروف المعنى المزيدة. نحو:[2] التوكيد والتوثيق والاستيثاق والصلة والعماد والوصل، والاستدراك والتطويل والتطول والاستطالة والفضل، والحشو والإقحام واللغو والزيادة والإلغاء والاستغناء والإلقاء والتخلية والإسقاط...

---

(١) الآية ٧ من سورة إبراهيم.

(٢) انظر الأدوات في كتب التفسير ص٦٠٥.

ولكن اختلافهم هذا كله كان فيه اتفاق تام أنه إذا أريد بالزيادة معناها اللغوي -وهو إقحام لفظ في العبارة لا فائدة له، فوجوده وعدمه سواء- إذا قصد بالزيادة هذا المعنى فهي مردودة، وليس لها حضور في كلام العرب، فكيف في القرآن الكريم. وقد صرح بهذا بعض القدماء من النحاة، ليزيلوا الشبه التي تعلق بالأذهان، حين ترد تلك المصطلحات في عبارات العلماء، فقد روي عن المبرد وثعلب وأبي بكر الزُّبيدي أنه لا صلة في القرآن، كما روي عن ابن السراج أنه ليس في كلام العرب زائد، لأنه تكلم بغير فائدة، وما جاء منه حمل على التوكيد(١).

أما قول هبل بن عبد الله الكلبي(٢):

رُبَّ يومٍ قَد يَرى فِيهِ هُبَلْ ذا سَوامٍ، ونَوالٍ، وجَذَلْ

لا يُناجِيهِ، ولا يَخلُو بِهَلْ عَبدُ وُدٍّ، وجُبَيلٌ، وحَجَلْ

الذي ذكر فيه «بهل»، وهو يريد «بِهِ»، مع قلب الكسرة فتحة وزيادة اللام مقحمة، فهو من نادرالكلام، ولا يصح القياس عليه. وقد يحمل على نحو(٣): هِدَمِل وفَحجَل وحَسدَل وطَيسَل. وهو من القليل في الكلام لا يحتمل القياس.

وعلى هذا، فإن كل ما يذكره النحاة واللغويون والمفسرون والبلاغيون، من وصف لعنصر من عناصر الكلام ببعض مصطلحات الزيادة، لا يجوز أن يحمل على الدلالة اللغوية الصرف، ولا بد أن يرفق باستحضار للفوائد التي تتضمنها تلك المصطلحات، للوقوف على أبعاد المقصد الحقيقي، وكذلك الشأن فيما ورد على ألسنة العلماء وأقلامهم، حين تعرضوا للشعر والسجع، ونصوا على الإقحام والحشو، اضطراراً أو ترخصاً للوزن والموازنة

---

(١) البرهان ٣/٧٢ والدر المصون ٣/٤٦٢.

(٢) المعمرون والوصايا لأبي حاتم السجستاني ص٣٧. وعبد ود وجبيل وحجل: رجال من قوم الشاعر، سخروا منه لهرمه. فذكرهم بما سيصيرون إليه.

(٣) الممتع الكبير ص١٤٥-١٤٦. والارتشاف ١/١٠٨-١٠٩.

والتسجيع، فمثل هذه الزيادات المذكورة، لها بالإضافة إلى فوائد التوكيد سمة جمالية للفظ، فهي إذاً تحمل مرامي معنوية ولفظية معاً.

إن لفظ الزيادة وما يدور حوله من المرادفات، اصطلاح علمي قد حدد النحاة مضمونه، وأبعدوه عن ميدان الشبهات، وإن كان بعض الباحثين ما زال يتحرج من استخدامه، خشية اللبس والأوهام، وإذا استعرضنا شيئاً من اصطلاح النحاة تبين لنا مصداق ما ادعيناه، وصار يسيراً لدينا قبول تلك الألفاظ، ومألوفاً ورودها في طيات الشرح والتفسير والتحليل والإعراب، إذا عرضت بأسلوب من التأدب والتفسير المناسبين.

فقد اصطلح النحاة والبلاغيون على استعمال «الفضلات»، في الدرسين النحوي والبلاغي، ولو أنك رجعت إلى ما يقصدون بذلك رأيت أنه يشمل جمهور الكلام[١]. فهم يقسمون التعبير إلى عُمَد لا يسوغ حذفها إلا بدليل، هي المرفوعات وما تولد منها، وفضلاتٍ يجوز حذفها دون دليل، ويعنون بها سائر أجزاء التركيب من المنصوبات، كالمفاعيل المختلفة والحال والتمييز والمستثنى ومنصوبات الأفعال. وما أظن أحداً يتوهم أن معنى الفضلة هنا هو ما يقحم في العبارة، بدون فائدة أو مرام.

وهم يطلقون على شبه الجملة، من الظرف أو الجار والمجرور، مصطلح اللغو إذا تعلقت بكون خاص، مذكور أو محذوف لقرينة، لأنه لم ينتقل إليها ضمير من متعلق محذوف، ليستقر فيها فتصير مستقَرّاً. وذلك نحو ﴿ **والذينَ يُؤمِنُونَ بِمـا أُنزِلَ إليكَ وَمَـا أُنزِلَ مِن قَبلِكَ** ﴾[٢]. وليس من المعقول الزعم أن اللغو في هذه الجوار والمجرورات مراد به ما لا يعتَد به، أو ما لا يحصل به فائدة.

ثم إنهم يسمون كثيراً من المفردات والجمل، بأنه لا محل له من الإعراب، فحروف المعاني وأسماء الأفعال والأصوات والأفعال الماضية وأفعال الأمر كلها لا محل لها من

---

(١) همع الهوامع ١/ ٩٣ و ١٦٥.

(٢) الآية ٤ من سورة البقرة.

الإعراب، وبعض الأفعال المضارعة مثلها، وثمة جمل عشر كذلك[١]. والجملة التي تقع بعد أداة الشرط غير الظرفية يسمونها صلة[٢]. ويطلقون على صلة الموصول لفظ الحشو[٣]. ويصفون اسم «لا» أو المنادى، إذا نُعِت أو أضيف أو عمل، بأنه مطول.

بل إنهم اصطلحوا على تسمية الحروف غير العاملة بالمهملة، واتفقوا على زيادة حروف المباني في صياغة الأسماء والأفعال، ثم تراهم كثيراً ما يذكرون في تفسير الآيات الكريمة أن الشرط فيها مقحم، وأن القيد فيها بالوصف أو الحال لا مفهوم له ... مما يحمل القارئ الغِر على شيء من النفور والتوتر والإعراض. ولكنه عندما يدرك مقاصدهم الاصطلاحية بذلك يشعر بالرضا والاستقرار، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

وثانية الإضاءات هي: أن ما ذكرناه من نصوص للدلالة على فوائد الزيادة، أمر خلافي معروف، إذ كان بين العلماء شقاق وجدال واتهامات، في قبول نسبة تلك الأوصاف إليه أو رفضها. فتكرار الحرف مثلاً أو ما يرادفه لا يوصف بالزيادة لدى بعضهم، و «كان» الزائدة أو الملغاة يرى بعض النحاة أنها فعل تام، يدل على الحدث والمضي، وله فاعل مضمر هو مصدرها، أي: كان الكون[٤].

ولام الجحود مشهور أنها ليست زائدة، وتُعلق بالخبر المحذوف للكون المنفي، وكذلك لام المستغاث به تعلق بحرف النداء قبلها، واللام الفارقة تُضَمَّن معنى «إلا»، مع جعل «إن» قبلها نافية، والتي لتقوية فعل قبلها تعلق به ويقدر له مفعول محذوف، والفاء الواردة في الخبر أو بعد «أما» تعتبر كفاء الجواب للشرط، والتي بعد القول يقدر قبلها جملة معطوف عليها، وضمير الفصل يجعل تابعاً لما قبله، وواو اللصوق توصف بأنها حاليّة.

---

(١) انظر إعراب الجمل ص٣٣-١٣١.

(٢) لباب الإعراب ص٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه ص١٧٥.

(٤) شرح كتاب سيبويه ٢/ ٣٥٤-٣٥٥ والمقتضب ٤/ ١١٦-١١٧ والهمع ١/ ١٢٠-١٢١.

أضف إلى هذا أن نحو «أما أنت غاضباً غضبت» ذهب بعضهم إلى أن «ما» فيه هي قائمة مقام «كان» المحذوف، ولها عمل الرفع والنصب عوضاً منه، وأن نحو «حيثما وإذ ما» صار بالتركيب كلمة واحدة، فلا مجال للحديث عن بعضه، وأن «لو وإن» الوصليتين هما للشرط، حذف جوابهما، وجملة الشرط كلها معطوفة على مثيلة لها مقدرة، هي في موقع الحال، وبذلك يكون لديهم في التقدير ست جمل بدلاً من واحدة[١].

أما الإضاءة الثالثة فهي: أن ما كرر من الأسماء والأفعال والجمل وأشباهها في التركيب، أو جاء مرادفه للتوكيد، يعتده بعض النحاة كالحرف الزائد. إن ذلك لديهم كلمات ملغاة، سلبت منها وظائفها النحوية، وسُلِك بها مسلك الحروف المؤكد بها، فليس لها عمل أو تعلّق بشيء، ومعنى الإلغاء هنا أن الكلمة إذا أسقطت من التعبير لم يختَل تركيبه، ولم يتغير معناه الأساسي، ولذلك فهي لا محل لها من الإعراب[٢].

فقولك: جاء جاء الشتاء، ونحن نحن صائمون، والسفر غداً غداً، والعلم في الصدور في الصدور، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «وشهادة الزور، وشهادة الزور، وشهادة الزور»[٣]، و «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، فهي خداج، فهي خداج»[٤]، وقول مسكين الدارمي[٥]:

أخاكَ، أخاكَ، إنَّ مَن لا أخا لَهُ ... كَساعٍ، إلَى الهَيجا، بِغَيرِ سِلاحِ

وقول المأمون[٦]:

---

(١) انظر البحر المحيط ٦/٤٥٧.

(٢) المنصف للشمني ٢/١٤١ وحاشية الصبان ٢/٩٨ وحاشية الدسوقي ٢/٨٠ وإعراب الجمل ص١٢٦-١٢٨.

(٣) الأحاديث ٢٥١٠ و ٢٥١١ في البخاري و ١٤٣ في مسلم.

(٤) المسند ٢/٦٥٧.

(٥) ديوانه ص٢٩ والخصائص ٣/١٠٣.

(٦) تاريخ الطبري ٨/٦١٥.

لَـكَ اللَّـهُ، عَـلَـى ذاكَ   لَـكَ اللَّـهُ، لَـكَ اللَّـهُ

وقول عمر بن أبي ربيعة[١]:

ألا حَـبَّـذا، حَـبَّـذا، حَـبَّـذا   حَـبِـيـبٌ تَحَـمَّلتُ فِـيـهِ الأذى

كل هذا ما كان فيه ثواني أو ثوالث بالتكرار فهو توكيد لفظي، أي: إقحام واستطالة، لا محل له من الإعراب.

وكذلك الحكم فيما جاء من مرادفات في الكلام، مراد بها التوكيد اللفظي. نحو: أين في أي مكان تجلس؟ وقول الله تعالى: ﴿ **فمَهِّلِ الكافِرِينَ، أمهِلْهُم، رُوَيداً** ﴾[٢]، وإذا كان هذا جارياً في أقوال النحاة، فأحرَّ به أن يكون مألوفاً فيما هو، في الأصل، لا محل له من الإعراب، أي: حروف المعاني.

أما رابعة الإضاءات فهي: أن التعبير بحروف المعاني عن الدلالات النحوية والبلاغية، أوكد من التعبير بالأسماء والأفعال، وأبعد بياناً وبلاغة فقولنا: «انتفى حضورنا» إخبار محض عن النفي. ولو قلنا: «لم نحضر» كان مع الإخبار توكيد للنفي. وكذلك نحو: أستفهم عن نجاحك، وأشترط اجتهادك للنجاح، وأتمنى عودة الشباب، وأنتَ جبل، مقابل: هل نجحت؟ وإن تجتهد تنجح، وليت الشباب يعود، وكأنك جبل.

ثم يكون في الحذف القياسي لحرف المعنى، توكيد على توكيد، أي مبالغة فيه، ومن ذلك نزع الخافض في كثير من الكلام، وحذف الكاف قبل المفعول المطلق المبين للنوع، واختصار النداء بإسقاط الحرف قبل المنادى، وإغفال «لا» النافية قبل المضارع في جواب القسم، والتخلي عن همزة الاستفهام في قول عمر بن أبي ربيعة[٣]:

فو اللّهِ ما أدرِي، وإن كُنتُ دارِياً،   بِسَبعٍ رَمَينَ الجَمرَ، أم بِثَمانِي؟

(١) ديوانه ص٤٩٢.

(٢) الآية ١٧ من سورة الطلاق.

(٣) ديوانه ص٢٦٦.

وحـذف البـاء الزائدة قـبل الفـاعل في قـول عليّ، رضي الله عنه: «أعـزز علي –أبا محمد– أن أراك مجدلاً تحت نجوم السماء»![1] وقول عباس بن مرداس[2]:

وقالَ نَبيُّ المُسلِمينَ: تَقَدَّمُوا　　　وأحبِبْ إلَينا أن تكُونَ المُقدما!

وختـاماً لهـذا كله، نؤكـد أن من الواجب على الشـارح أو المفـسـر، إذا عـرض لبـعض مـصطلحـات الزيادة في الحروف، إتبـاع ذلك ببـيـان المقـاصـد البـلاغـيـة لتلك الزيادة، سـواء أكانت في المعنى أم اللفظ أم في كليهـمـا، وذلك لئلا يتبـادر إلى ذهن السامع أو القارئ أن الحرف لغو مهمل، وجوده كالعدم، وتكلُّم بما لا فائدة فيه، وقد عجبت من بعض المفسرين للقرآن الكريم، يغـفلون هذه المسألة المهـمـة، فـيـصـفـون بالزيادة كـثـيـراً من حـروف المعـاني، ويتركون للأوهام مجال التصور والحسبان.

ولذلك ألزمت نفسي، في تحقيق «تفسير الجلالين» أن أتبع كل لفظ من هذا النوع، بذكـر الدلالات المعنوية نصّاً وتوضيـحـاً، لأنزع من النفوس أوهام التخـمين والظنون، وأضع عبارة المفسر في إطارها المقصود. وإنني لأرجو أن يوفقني الله –تبارك وتعالى– في إنجاز ما عزمت عليه، وأن يهـدي جـمـيع الزملاء البـاحـثين والمؤلفين والمحـقـقين، إلى مـثـل هذه الخطوة المباركة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) النهاية واللسان والتاج (عزز).

(٢) ديوانه ص١٠٢.

المصادر والمراجع

- ارتشاف الضرب، أبو حيان النحوي، القاهرة ١٤٠٤.
- الأزهية في علم الحروف، أبو الحسن الهروي، دمشق ١٣٩١.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، بيروت ١٩٨٣.
- إعراب ثلاثين سورة، ابن خالويه، القاهرة ١٩٤١.
- إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، حلب ١٩٩٨.
- الإعراب عن قواعد الإعراب، ابن هشام، دمشق ١٣٩٠.
- ألقاب الشعراء، محمد بن حبيب، القاهرة ١٩٥٤.
- أمالي الزجاجي، أبو القاسم الزجاجي، القاهرة ١٩٦٢.
- الأمالي، أبو علي القالي، القاهرة ١٩٥٣.
- إملاء ما منّ به الرحمن، أبو البقاء العكبري، القاهرة ١٣٨٠.
- أنوارالتنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي، القاهرة ١٣٤٤.
- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي، القاهرة ١٩٥٩.
- البحر المحيط، أبو حيان النحوي، القاهرة ١٣٢٨هـ.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، دار ال[illegible]، بيروت.
- تاج العروس من جواهر القاموس، مح[illegible] الزبيدي، القاهرة، ١٣٠٦هـ.
- تاريخ الطبري، القاهرة ١٩٦١.
- التأويل النحوي في القرآن الكريم، عبد الفتاح الحموز، الرياض، ١٤٠٤هـ.
- تصريف الأسماء والأفعال، فخر الدين قباوة، بيروت ١٩٨٨.
- تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، القاهرة ١٩٨٨.
- تفسيرالقرآن العظيم، ابن كثير، القاهرة ١٤٠٨.
- تفسير القرطبي، دار الكتاب العربي.
- التفسيرالكبير، الفخر الرازي، بيروت ١٤١٥.

- تهذيب إصلاح المنطق، الخطيب التبريزي، بيروت ١٩٨٣ .
- التوقيف على مهمات التعريف، المناوي، دار الفكر المعاصر، ١٤١٠ .
- الجامع الصغير، السيوطي، القاهرة ١٢٨٦ .
- الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي، بيروت ١٩٩٠ .
- الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، بيروت ١٩٩٢ .
- حاشية الخضري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .
- حاشية الدسوقي، القاهرة ١٣٥٨ .
- حاشية الشهاب، شهاب الدين الخفاجي، القاهرة، ١٢٨٣ .
- حاشية الصبان، محمد بن علي الصبان، القاهرة .
- حل معاقد الإعراب، أبو الثناء أحمد بن محمد، إستانبول .
- خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، القاهرة ١٢٩٩ .
- الخصائص، ابن جني، القاهرة ١٩٥٢ .
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، دمشق ١٩٨٦ .
- ديوان أبي الأسود الدؤلي، أبو سعيد السكري، بغداد ١٩٥٤ .
- ديوان امرئ القيس، الأعلم الشنتمري، القاهرة ١٩٥٨ .
- ديوان أوس بن حجر، محمد يوسف نجم، بيروت، ١٣٨٠ .
- ديوان الأعشى، محمد حسين، مصر، ١٩٥٠ .
- ديوان جميل بثينة، حسين نصار، القاهرة، ١٩٦٧ .
- ديوان زهير بن أبي سلمى، الأعلم الشنتمري، بيروت ١٩٩٢ .
- ديوان الطرماح، عزة حسن، دمشق، ١٣٨٨ .
- ديوان العباس بن مرداس، يحيى الجبوري، بغداد، ١٩٦٨ .
- ديوان العجاج، أبو سعيد الأصمعي، دمشق ١٩٧١ .
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٣٨٠ .

- ديوان عمرو بن معديكرب، هاشم الطعان، بغداد.
- ديوان كثير عزة، إحسان عباس، بيروت، ١٣٩١.
- ديوان كعب بن زهير، أبو سعيد السكري، القاهرة، ١٣٦٩.
- ديوان المتنبي، منسوب إلى الكعبري، القاهرة، ١٣٥٥.
- ديوان مجنون ليلى، عبدالستار فراج، القاهرة.
- ديوان النابغة الذبياني، محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٧.
- الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، القاهرة ١٩٧٩.
- رصف المباني في حروف المعاني، المالقي، دمشق ١٩٧٥.
- سر صناعة الإعراب، ابن جني، دمشق ١٩٨٥.
- شرح أبيات سيبويه، ابن السيرافي، دمشق ١٩٧٨.
- شرح أبيات المغني، عبد القادر البغدادي، دمشق ١٩٧٣.
- شرح اختيارات المفضل، الخطيب التبريزي، دمشق ١٤٢٢.
- شرح التسهيل، ابن مالك وابنه، القاهرة ١٣٩٤.
- شرح الحماسة، أبو علي المرزوقي، القاهرة ١٣٧٢.
- شرح حماسة أبي تمام، الأعلم الشنتمري، دمشق ١٤١٣.
- شرح قواعد الإعراب، محيي الدين الكافيجي، دمشق ١٩٩٣.
- شرح كتاب سيبويه، السيرافي، القاهرة ١٩٨٦.
- شرح المفصل، ابن يعيش الحلبي، القاهرة.
- شرح المنار، وحواشيه، عز الدين بن ملك، الآستانة ١٣١٤.
- شرح الموطأ، محمد بن عبدالباقي الزرقاني، القاهرة، ١٣١٠.
- صحيح البخاري، الإمام البخاري، بيروت ١٤٠١.
- صحيح مسلم، الإمام مسلم، القاهرة ١٩٥٦.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، القاهرة ١٩٥٢.

– فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، بيروت ١٣١٠ .

– فتح القدير، الإمام الشوكاني، القاهرة ١٤١٣ .

– الفتوحات الإلهية، سليمان بن عمر الجمل، القاهرة ١٩٥٩ .

– الكتاب، سيبويه، القاهرة ١٧١٣ .

– كتاب الاختيارين، الأخفش الأصغر، دمشق ١٤٢٠ .

– الكشاف، الزمخشري، القاهرة ١٩٥٤ .

– الكليات، أبو البقاء الكفوي، دمشق ١٩٨١ .

– الكواكب الدرية، الآبي الأزهري، القاهرة ١٣٤٤ .

– لباب الإعراب، تاج الدين الإسفراييني، الرياض ١٩٨٤ .

– لسان العرب، ابن منظور، بيروت، ١٤٠٨ .

– مجاز القرآن، أبو عبيدة، مكتبة الخانجي .

– مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، العجم ١٣١٤ .

– المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، حلب وبيروت .

– المسند، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت .

– معاني القرآن، الفراء، القاهرة ١٩٨٠ .

– معجم الأدباء، ياقوت الحموي، القاهرة مكتبة البابي الحلبي .

– المعمرون والوصايا، أبو حاتم السجستاني، القاهرة ١٩٦١ .

– مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، دمشق ١٩٦٤ .

– المنصف، ابن جني، القاهرة ١٩٥٤ .

– المنصف، الشمني، القاهرة ١٣٠٥

– الموطأ، الإمام مالك بن أنس، بيروت ١٩٧١ .

– النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، المكتبة الإسلامية ١٣٨٣ .

– همع الهوامع، السيوطي، القاهرة ١٣٢٧ .

الازدواج الوظيفي لمكونات التراكيب العربية

د. أحمد شيخ عبدالسلام ❖

التعريف بالبحث:

الازدواج الوظيفي هو أن يكون لأحد مكونات التركيب دوران وظيفيان في آن واحد سواء أكانا ناتجين من السلوك النحوي أو المعاملة النحوية، أم كانا منتميين إليهما. ومن المطرد في النحو العربي تخصيص وظيفة نحوية واحدة لكل مكون من مكونات التراكيب العربية، وقد يكون لبعض الكلمات أكثر من معمول إذا توافرت قيود معينة. ولكن الازدواج الوظيفي ليس مبدأ نحوياً مطرداً يعتمد في التحليل لدى النحاة الذين يجعلون من المحال أن يعمل عاملان في معمول واحد، أو أن يكون اللفظ معمولاً وعاملاً في آن واحد.

ويدعو هذا البحث إلى اطراد تبني مبدأ الازدواج الوظيفي النحوي، من أجل تفادي بعض أوجه الخلاف، وتسهيل تحليل بعض التراكيب، أو إعادة تحليلها. ويحاول رصد مظاهر الازدواج الوظيفي للمكونات التركيبية الاسمية والفعلية بمنهج استنتاجي يؤيد هذا المبدأ ويدلل على صحة الأخذ به، ويتعرض لتبعاته، ويقترح الأسس الموجهة لتطبيقه وتوسيع دائرته، ويحلل تراكيب مختارة لإثباته.

❖ أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ولد في إلورن بنيجيريا سنة (١٩٥٩م)، وحصل على درجة الماجستير في علم اللغة التطبيقي من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - معهد تعليم اللغة العربية بالرياض - سنة (١٩٨٧م)، وعلى درجة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة الخرطوم سنة (١٩٩٠م)، وعنوان رسالته «ظاهرة التجانس اللفظي في اللغة العربية» وله عدد من الكتب والبحوث المنشورة.

تمهيد*

يطّرد في النحو العربي تخصيص وظيفة نحوية واحدة لكل مكون من مكونات التراكيب العربية، فالكلمة تحمل حالة إعرابية واحدة بتأثير عامل واحد، وقد تتطلب بعض الكلمات أكثر من معمول. ولكن الازدواج الوظيفي في جميع مظاهره ليس مبدأ نحوياً مُطَّرداً يبني عليه النحاة في التحليل الإعرابي، بل وضعوا قيوداً لخصائص الأفعال والأدوات التي تشبه أن تكون مؤثرة في معمولين. أما أن يعمل عاملان في معمول واحد، أو أن يكون اللفظ معمولاً وعاملاً فذانك من المحال.

ويهدف البحث إلى رصد مظاهر الازدواج الوظيفي للمكونات الاسمية والفعلية في التراكيب العربية من أجل إبرازه مبدأ يؤخذ به في تحليل بعض التراكيب الشائعة، وكذلك المعقدة، ويحكم به على عناصر المكونات الاسمية أو الفعلية في التراكيب العربية. وينهج البحث نهجاً استنتاجياً في التدليل على مدى صحة الأخذ بهذا المبدأ، فيستند إلى الملحوظات الواردة عنها في الدرس النحوي العربي، ويحلل تراكيب مختارة تحمل وظائف نحوية مزدوجة، وتؤخذ هذه التراكيب في أغلبها من تراكيب اللغة العربية الفصحى التي عالجها النحاة أو من الآيات أو الأحاديث أو الأبيات الشعرية.

ويعرض البحث بعدئذٍ تبعات الأخذ بمبدأ الازدواج الوظيفي، ويقترح أسساً يمكن أن توجه تطبيقه في تحليل التراكيب العربية ليكون مبدأ معتمداً في تعيين الخصائص والوظائف التركيبية. وتأتي أهمية البحث في الازدواج الوظيفي في إمكان اعتماده في تفادي بعض أوجه الخلاف النحوي، وإلغاء بعض مظاهر التقدير في بعض التراكيب العربية المعقدة، وتسهيل تحليل بعض التراكيب المشكلة، أو إعادة تحليل بعض التراكيب الشائعة.

---

* منح مركز البحث في الجامعة الإسلامية بماليزيا دعماً جزئياً لتمويل مشروع هذا البحث.

ويقصد بالوظيفة في هذا البحث الوظيفة النحوية، وهي الدور النحوي الذي يؤديه عنصر من العناصر المكونة للتركيب النحوي في ضوء علاقته بغيره من العناصر، مثل دور الفاعلية، أو المفعولية، أو الابتداء، أو ما سواها. وقد يستفاد هذا الدور من السلوك النحوي لمكونات التركيب من حيث عملها الإعرابي، أو تبادلها للتأثر والتأثير الإعرابيين، وقد يتمثل في المعاملة النحوية لمكونات التركيب من حيث المواقع والحالات الإعرابية وغيرها مما ينجم عن تأليف اللفظ مع غيره في تركيب نحوي.

أما الازدواج الوظيفي فهو أن يكون لأحد مكونات التركيب دَوْرانِ وظيفيان في وقت واحد سواء أكانا ناتجين من السلوك النحوي أو المعاملة النحوية، أم كانا منتميين إليهما. والازدواج الوظيفي في السلوك النحوي هو إحداث عامل واحد أثراً إعرابياً متحداً في معمولين معاً، كأن يكونا مفعولين به، أو مضافين إليه، أو فاعلين، ومن أمثلته الشائعة في التراكيب العربية تأثير الفعل أو الأداة في معمولين مختلفي الوظيفية النحوية. والازدواج الوظيفي في المعاملة النحوية هو ظهور أثرين إعرابيين في معمول واحد سواء أكان الأثران الإعرابيان متحدَيْن أم كانا متخالفين، وسواء أكان الأثران دالَّيْن على موقعين إسناديين أم غير إسناديين أم كانا متخالفين.

هل يوجد ازدواج وظيفي؟

تصادفنا إشارات عديدة إلى مظاهر الازدواج الوظيفي في مصادر النحو العربي تحت أبواب ومسائل متعددة، وكذلك في تحليل بعض التراكيب المشكلة سواء أكانت هذه الإشارات في التقعيد لباب نحوي، أم كانت عارضة في التعليل لصحة التركيب أو التسويغ لقاعديَّتِه. ومن ذلك الترافع بين المبتدأ والخبر، وأنواع المبتدأ في نحو: (أفاهم محمدٌ؟) و (ضربي العبد مسيئاً)، وإمكان تعدي أثر العامل إلى كل من البدل والمبدل منه، ونصب مفعولين في باب (ظنّ) وأخواتها، نحو: (ظننت زيداً عالماً)، وجزم أداة الشرط لفعلين،

نحو: (من يقمْ أقمْ معه)، والبناء على الضمة في محل نصب في باب النداء، نحو: (يا محمدُ)، واشتغال محل الضمة بالكسرة في باب الفاعل، نحو: ﴿ **وكفى بالله شهيداً** ﴾[١]، والتعجب نحو: (أكرمْ به!)، وإمكان عمل الفعل في الاسم وضميره في باب الاشتغال، نحو: (زيداً ضربته)، وتأثير فعلين في اسم واحد في باب التنازع نحو: (أكرمت وساعدت زيداً)، والجرّ في محل الرفع في حرف الجرّ الشبيه بالزائد في نحو قوله صلى الله عليه وسلم: (رب كاسيةٍ في الدنيا عارية في الآخرة)[٢]. ويطّرد من حيث السلوك النحوي أن يتعدى الأثر الإعرابي للأفعال المتعدية إلى كل من الفاعل والمفعول به، وأن يتعدى أثر الأفعال بصفة عامة إلى كل من الفاعل والمفاعيل الأخرى، وغيرها من المنصوبات المكملة للتركيب الفعلي، وأثبت النحاة وصول أثر الحروف والأفعال الناسخة إلى أكثر من لفظ واحد، وتعدّت أفعال القلوب إلى مفعولين فضلاً عن الفاعل.

ولكن ابن الأنباري يسند إلى كل من البصريين والكوفيين رؤيتهم في كون توارد عاملين على معمول واحد محالاً[٣]. ويعدّ القول باستحالة اجتماع عاملين على معمول واحد من الأصول المشتركة التي أجمع عليها البصريون والكوفيون[٤]. وعلى الرغم من هذا الموقف نجد أن بعض علماء المدرستين البصرية والكوفية يقولون باجتماع عاملين على معمول واحد في بعض التراكيب، وذلك في بيان العامل في كل من المبتدأ والخبر، والعطف على اسم (إنّ) قبل استيفائها للخبر، وخبر لا النافية، على سبيل المثال. وقد قال المبرد: « والابتداء والمبتدأ يرفعان الخبر »[٥]. وقال ابن الأنباري في العامل في خبر المبتدأ: « وأما من

(١) سورة النساء: الآية ٧٩.

(٢) صحيح البخاري، الحديث رقم ٥٧٥٠.

(٣) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف، عبد الرحمن بن محمد الأنباري ١/١٨٦-١٨٧.

(٤) أصول النحو العربي لمحمد أحمد نحلة ص٩١-٩٣.

(٥) المقتضب لمحمد بن يزيد المبرد ٢/٤٠٤.

ذهب إلى أن الابتداء والمبتدأ جميعاً يعملان في الخبر فقالوا: لأنا وجدنا الخبر لا يقع إلا بعد الابتداء والمبتدأ، فوجب أن يكونا هما العاملين فيه، غير أن هذا القول وإن كان عليه كثير من البصريين إلا أنه لا يخلو من ضعف.. »[١] وقد عرض ابن الأنباري الآراء المتعارضة واقترح رأياً وسطاً نراه قولاً غير مباشر بتوارد عاملين على معمول واحد، قال: « والتحقيق فيه عندي: أن يقال: إن الابتداء هو العامل في الخبر بواسطة المبتدأ؛ لأنه لا ينفك عنه، ورتبته أن لا يقع إلا بعده، فالابتداء يعمل في الخبر عند وجود المبتدأ لا به »[٢].

ويحاول ابن الأنباري الإقناع برأيه بتشبيه الأثر الإعرابي بالأثر المادي، فقال:[٣] « كما أن النار تسخن الماء بواسطة القدر والحطب، فالتسخين إنما حصل عند وجودهما لا بهما؛ لأن التسخين إنما حصل بالنار وحدها، فكذلك هاهنا الابتداء وحده هو العامل في الخبر عند وجود المبتدأ، إلا أنه عامل معه لأنه اسم، والأصل في الأسماء أن لا تعمل ». ولكن الذين يرون إمكان اجتماع الابتداء والمبتدأ في العمل في الخبر يردّون على مثل هذا الاحتجاج بالقول بأن العوامل في الصناعة النحوية ليست مؤثرة حسية كالإحراق للنار والإغراق للماء والقطع للسيف، وإنما هي أمارات ودلالات.

ويستند ابن هشام في المغني إلى توارد عاملين على معمول واحد في حالة من أحوال تكرار (لا) النافية قائلاً: « وإذا قيل: (لا رجل ولا امرأة في الدار) برفعهما احتمل كون الأولى عاملة في الأصل عمل إنّ، ثم ألغيت لتكرارها، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، وأن تكون عاملة عمل (ليس) فيكون ما بعدها مرفوعاً بها، وعلى الوجهين؛ فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت (لا) الثانية تكراراً للأولى، وما بعدها معطوفاً.. »[٤] ويشير في

---

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٤٦.

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٤٦-٤٧.

(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٤٦-٤٧.

(٤) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لعبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ١/٣١٧.

موضع آخر في تكرار (لا): «ونحو ﴿ **فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج** ﴾[١] إن فتحت الثلاثة، فالظرف خبر للجميع عند سيبويه، ولواحد عند غيره..»[٢] ثم أورد حجج غيره في القول بأن (لا) المركبة عاملة في الخبر، ومن ثم تعيّن تقدير الخبر للاسمين الآخرين، لأنه لا يتوارد عاملان على معمول واحد عندهم.

فالأصل في تعيين الوظائف النحوية، إذن، أن تكون أحادية[٣] بحيث تعين لكل مكون من مكونات الجملة وظيفة نحوية واحدة في السلوك النحوي (التأثير في مكونات أخرى) ووظيفة أخرى في المعاملة النحوية (التأثر بمكونات أخرى). ولكن ازدواجية الوظائف النحوية مثبتة لمكونات التراكيب النحوية على الرغم من اختلاف النحاة في تحليل أمثلتها. ومن مظاهرها تلك الكلمات الوظيفية التي لها سلوك إعرابي مزدوج في التراكيب العربية: ظنّ وأخواتها، وأدوات الشرط العاملة، وهي في الغالب مجموعات مقفلة تمّ حصرها في اللغة. ويشير النحاة إلى إمكان إلحاق كلمات فعلية أخرى بها في عملها المزدوج[٤]. وتوجد ألفاظ أخرى لها سلوك نحوي مزدوج يتم تحديدها بالنظر إلى خصائصها الدلالية، مثل: (أعطى)، و(كسا)، و(منح)، وغيرها، وأفعال أخرى تكتسب الازدواج الوظيفي بسبب التغير الصرفي، مثل (أفهم) المتعدي إلى المفعول الثاني بزيادة الهمزة، نحو: (أفهمتُ زيداً الدرس)، كما أن هناك عدداً من مكونات التراكيب العربية تكتسب الازدواج الوظيفي بسبب خصائصها التركيبية النحوية، مثل كون اللفظ مضافاً

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١/ ٧٢٨.

(٣) قال ابن مالك في الألفية في باب التنازع:

إن عاملان اقتضيا في اسم عمل ... قبلُ فللواحد منهما العمل

(شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ١/ ٤٩٤).

(٤) انظر: شرح الأشموني على الفية ابن مالك، علي بن محمد الأشموني، وعليه: حاشية الصبان ٢/ ٣٢-٣٣، و ١/ ٢٢٩، ٢/ ١٩.

إليه ومضافاً إلى لفظ آخر.

ومن الإقرار بالازدواج الوظيفي إجازة الفراء في مثل (بغى واعتدى عبداك) في باب التنازع: لإمكان توجّه العاملين معاً إلى الاسم الظاهر. ونقل عنه الأشموني قوله: بأنه إن اتفق العاملان في طلب المرفوع فالعمل لهما، ولا إضمار، نحو: (يحسن ويسيء ابناكما)[١]. وأورد ابن عقيل أن مذهب بعض الكوفيين في نحو: (زيداً أكرمته) في باب اشتغال العامل عن المعمول أن الاسم (زيداً) «منصوب الفعل المذكور بعده»، ورأى بعض هؤلاء أن الفعل عامل في الضمير وفي الاسم معاً. ثم ذكر الرد على هذا الرأي بأنه لا يعمل عامل واحد في ضمير اسم ومظهره[٢]. ولا يضير هذا المبدأ ما صرح به ابن عقيل في باب النائب عن الفاعل حيث قال: «حكم المفعول القائم مقام الفاعل حكم الفاعل، فكما أنه لا يرفع الفعل إلا فاعلاً واحداً، كذلك لا يرفع الفعل إلا مفعولاً واحداً (أي نائب فاعل)»[٣].

وقد ذهب المبرد إلى أن العامل في البدل هو العامل في المبدل منه، وذلك لتعلقهما به من طريق واحد[٤]، وذكر النحاة الذين يتفقون معه في الرأي أن ظهور العامل في البدل في بعض الأمثلة توكيد للعامل الأول، مثل تكرار اللام في قوله تعالى: ﴿ .. **لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفاً من فضة** ﴾[٥]، واحتجوا بتكرار العامل في الشيء الواحد، أي أن يعمل فيه عاملان، كما ورد في قول النابغة الذبياني:

قالت بنو عامر خالوا بني أسد ... يا بؤسَ للجهل ضراراً لأقوام

---

(١) انظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ٢ / ١٠٣.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١ / ٤٧١.

(٣) شرح ابن عقيل ١ / ٤٦٧.

(٤) قال المبرد: «وإنما سمّي البدل بدلاً لدخوله لما عمل فيه ما قبله على غير جهة الشركة». (المقتضب ٢ / ٦٠١).

(٥) سورة الزخرف: الآية ٣٣.

فاللام زائدة مؤكدة للإضافة، وهي جارة للمضاف إليه (أي الجهل) كما أنه مجرور بالإضافة، ولولا إرادة الإضافة لكان القول: (يا بؤساً) منوناً. ويؤيد هذا ما ذهبنا إليه من إمكان أن يعمل في اسم واحد عاملان مع اتفاق العمل. فلفظ (الجهل) مجرور بكل من الإضافة واللام. ولكن المعارضين على أن العامل في البدل هو العامل في المبدل منه يرون أن ذلك مؤدٍّ إلى أن يعمل في الاسم عاملان في حالة تكرار العامل في بعض الأمثلة، وهذا محال حسب وجهة نظرهم[١]. ويبدو أن وصف هذا المظهر النحوي بالمحال احتجاج منطقي يحمل المظاهر اللغوية الخاضعة لمنطق اللغة على منطق العقل الفلسفي. هذا، ولا يناقض الإقرار بإمكان تأثير عاملين في معمول واحد حملُ اللام في قوله (للجهل) على معنى التأكيد؛ لأن التأكيد معنى نحوي وظيفي.

هذا، ويعلل القول بأن العامل في كل من المبتدأ والخبر هو الابتداء باقتضائه لهما، كما أن الحرف (كأنَّ) يعمل في معمولين؛ لأن معنى التشبيه فيه يقتضي مشبهاً ومشبهاً به، وذلك على الرغم مما بين الاثنين من اختلاف في حقيقتهما وعملهما؛ في أن الابتداء عامل معنوي وعمله متحد في المعمولين، أما (كأنّ) فهو عامل لفظي، وعمله مختلف في المعمولين. واعتُرِض على هذا التعليل بأن الفعل الذي هو أقوى العوامل لا يعمل رفعين بدون إتباع، فما ليس أقوى أولى أن لا يعمل ذلك، ولكنه أجيب عن الاعتراض بأن من العوامل اللفظية ما يعمل رفعين بدون إتباع، وهو المبتدأ المتعدد الخبر، إلا أن الخبر المتعدد للمبتدأ متّحد في المعنى[٢].

وفي إعراب لفظ (الأفعوان) بالنصب مع رفع (الحيّاتُ) الذي هو مبدل منه في قول العجّاج:

قد سالم الحياتُ منه القدما الأفعُوانَ والشجاعَ الشجعما

---

(١) راجع: شرح المفصل ليعيش بن علي بن يعيش ٣/٦٧-٦٨.

(٢) انظر: شرح الأشموني (وحاشية الصبان على شرح الأشموني) ١/١٩٣-١٩٤.

يشير الأشموني إلى ما يفيد الإقرار بالازدواج الوظيفي حيث قال: «فنصب الأفعوان وهو بدل من الحيات، وهو مرفوع لفظاً؛ لأن كل شيئين تسالما، فهما فاعلان مفعولان»(١). بل رأى أن هذا التوجيه أسهل في إعراب هذا البيت من تقدير جملة مركبة تبدي وقوع الحذف في البيت: (قد سالم الحياتُ منه القدمَ، وسالمت القدمُ الأفعوانَ).

ويتجه السكاكي اتجاهاً آخر في التعامل مع مظاهر الازدواج الوظيفي، ينظر في الرتبة بين العوامل المزدوجة، ويقول(٢): «واعلم أنه لا يجتمع عاملان لفظي ومعنوي إلا ويظهر عمل اللفظي، ويقدر عمل المعنوي، كنحو: بحسبك عمرو، هل من أحد قائم. ولا لفظيان إلا ويظهر عمل الأقرب لا محالة عندنا، كنحو: ليس زيد بقائم، وما جاءني من رجل، وأكرمني وأكرمت زيداً. وأما الكوفيون فإنهم يظهرون في نحو (أكرمني وأكرمت) عمل الأول، ويقولون: أكرمني وأكرمت أو أكرمته زيد، وكذا إذا قدّمت وأخّرت، يقولون: أكرمت وأكرمني زيداً، وعلى هذا فقس».

ويبدو في استقرار تفادي القول باجتماع العاملين النحويين على عمل نحوي واحد تأثر من النحويين بالتفكير المنطقي الفلسفي في تصور الأثر الإعرابي. ولذا نجد ابن الأنباري يشبه عمل الابتداء في الخبر بواسطة المبتدأ بتسخين النار للماء بواسطة القدر، وينكر القائلون بإمكان توارد العاملين في بعض المواقع أن تكون العوامل في النحو مؤثرة حسية كالإحراق بالنار والإغراق بالماء، بل يرونها أمارات ودلالات(٣). ولكن السيرافي يرى في هذا التمثيل المادي نوعاً من التقريب(٤).

---

(١) شرح الأشموني ٣/٦٧-٦٨.

(٢) مفتاح العلوم ليوسف بن أبي بكر السكاكي ص٦٥.

(٣) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٤٦-٤٧.

(٤) انظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي ١/٨٩.

ويبدو أن الرغبة في تفادي تخالف العلامتين على آخر الكلمة مما أفضى بالنحاة إلى إنكار اجتماع عاملين على معمول واحد. بيد أنه قد يرد ازدواج في الحركة الإعرابية في بعض التراكيب النحوية، ومن ذلك وقوع الاسم المبني على الكسرة في موقع الجر بالكسرة، كما في ضمير الغائب المفرد (ـه) في قوله تعالى: ﴿**أبصر به وأسمع**﴾[١] فالضمير مبني على الكسرة فيّ محل جر بحرف الجرّ الزائد، ولو لم يكن مبنياً على الكسرة لكان جره بالكسرة الظاهرة. وكذلك الحركة الأخيرة في الاسم الصحيح الآخر المضاف إلى ياء المتكلم عندما يكون مجروراً بالكسرة، نحو قولك: (من نذري أن أحج بيت الله)، فلفظة (نذرِ) مجرورة بكسرة مقدرة على آخره لاشتغال المحل بكسرة مناسبة لياء المتكلم. وكذلك حالات وقوع الأسماء المبنية على الكسرة في موقع الجرّ، ووقوع الأسماء المبنية على الفتحة في محل نصب.

ويلحظ إبراهيم مصطفى أن منطلق النحاة في منع تبادل التأثر والتأثير بين العامل والمعمول مبني على تصور العمل النحوي بأنه تأثير مادي للموجودات الفاعلة المؤثرة في غيرها ولا تتأثر به[٢]. ويرى رفضهم لأن يعمل عاملان في معمول واحد قد أفضى بهم إلى خلق باب التنازع في العمل، على الرغم مما فيه من اعتساف وتعقيد! وإذا وجد ما ظاهره أنه سلط عاملان على معمول واحد جعلوا لأحد العاملين التأثير في اللفظ، وللآخر التأثير في الموضع، كما في نحو (بحسبِك درهم)، و « فربّ مبلَّغٍ أوعى من سامعٍ »[٣]. وذهبوا إلى أن (الباء) و (ربّ) يعملان في اللفظ، ومعمول كل منهما مرفوعان محلاً بالابتداء[٤]. ويذهب إبراهيم مصطفى إلى أن رفض اجتماع عاملين على معمول واحد وارد من تأثر

---

(١) سورة الكهف: الآية ٢٦.

(٢) انظر: إحياء النحو لإبراهيم مصطفى ص٣٢.

(٣) صحيح البخاري، الحديث ١٦٢٥ ترقيم العالمية.

(٤) انظر: إحياء النحو ص٢٤.

النحاة بالفلسفة الكلامية، وأن هذا بيّنٌ من احتجاجهم لذلك بأنه «إذا اتفق العاملان في العمل لزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإذا اختلفا في العمل لزم أن يكوْن الاسم ذا موقعين إعرابيين (مرفوعاً منصوباً مثلاً)، وهما ضدان، ولا يجتمع ضدان في محل واحد»(١).

وأشار إبراهيم مصطفى أيضاً إلى أن من التأثر بالفلسفة الكلامية إصرار جمهور النحاة على القول بأن الكلمتين لا تتبادلان العمل، فتكون كل منهما عاملة في الأخرى معمولة لها، كما حدث لأداة الشرط (أيّ) في قوله تعالى: ﴿**أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾(٢) ويحتجون في منع ذلك بأن العامل حقه التقديم، والمعمول حقه التأخير، وإذا تبادلت الكلمتان العمل، تكون كل منها متقدمة متأخرة في الوقت نفسه، وهذا محال. وعلى الرغم من هذا الاحتجاج تجد أمثلة كثيرة لهذه الحالة، كما تصادفنا ملحوظات وآراء تؤيد وجود أمثالها، مما يحاول هذا البحث البناء عليه في إبراز الازدواج الوظيفي في التراكيب العربية. وقد أقرّ النحاة في تراكيب نحوية شائعة بكون الكلمة عاملة ومعمولة معاً.

ويعلق عبد الرحمن أيوب على منع النحاة التطابق بين الفعل والفاعل الذي هو اسم ظاهر في العدد قائلاً: «ولما كان من غير المعقول فلسفياً وجود فاعلين لفعل واحد لامتناع وجود مؤثرين لأثر واحد، فقد قالوا بعدم جواز مطابقة الفعل في العدد لفاعله المثنى أو الجمع»(٣). ويعرض شوقي ضيف لرأي سيبويه(٤) في عدم استساغة تعبير مثل: (قام ومضى المحمدون) مما ورد عن العرب، واقتراحه لعبارة أخرى بديلة هي: (قاموا ومضى المحمدون) حتى لا يكون الفاعل الواحد فاعلاً لفعلين، فيجتمع بذلك مؤثران على أثر

---

(١) إحياء النحو ص٣١-٣٢.

(٢) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

(٣) دراسات نقدية في النحو العربي لعبد الرحمن أيوب ص١٥٢.

(٤) اقرأ في تحليل سيبويه وتوجيهه لعبارات التنازع: (كتاب سيبويه ١/٧٣-٨٠).

واحد، ثم يلحظ أنه: «وكأنّ العوامل النحوية تدخل في المؤثرات الحقيقية، وهو بعدٌ في تصور خطر العامل النحوي، وقد جرّه كما جرّ النحاة بعده إلى أن يرفضوا الصورة الأولى التي جاءت فعلاً عن العرب، ويضعوا مكانها هذه الصورة المقترحة»[١].

مرونة حدود تأثير العوامل:

مما يستند إليه مبدأ الازدواج الوظيفي أن تأثيرالفعل وغيره من العوامل اللفظية لا ينحصر فيما استقراه النحاة؛ وذلك أن للمعنيين المعجمي والتركيبي دوراً كبيراً في تحديد التأثير الإعرابي للأفعال وشبيهاتها وما سواها من العوامل اللفظية. ومما يمكن أن يستدل به على تأثير المعنى المعجمي في التأثير الإعرابي إمكان توسيع المجموعات المقفلة للكلمات الوظيفية في اللغة العربية، ومن ذلك ما أورده الأشموني في تنبيهاته من أن «مثل صار في العمل (أي رفع الاسم ونصب الخبر) ما وافقه في المعنى من الأفعال، وذلك عشرة: وهي: آض، ورجع، وعاد، واستحال، وقعد، وحار، وارتدّ، وتحوّل، وغدا، وراح»، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ألقاه على وجهه فارتدّ بصيرا**﴾[٢]، وفي الحديث:[٣] «فلا ترجعوا بعدي كفاراً»[٤]. وأشار الصبان في حاشيته إلى أن الأخفش جعل من باب ظنّ وأخواتها (سمع) المتعلقة بعين الخبر التي بعدها فعل دالّ على صوت، نحو: (سمعت زيداً يتكلم)، بخلاف (سمع) المتعلقة بمسموع، نحو: (سمعت كلاماً)»[٥].

ونسب الأشموني إلى الأخفش أنه أجاز أن يعامل غير (علم ورأى) من أخواتهما القلبية الثنائية (أي التي تتعدى إلى اثنين) معاملتهما في النقل إلى ثـ[illegible]ة، فيقال

---

(١) المدارس النحوية لشوقي ضيف ص٦٦.

(٢) سورة يوسف: الآية ٩٦.

(٣) صحيح البخاري، الحديث ١٦٢٥، ترقيم العالمية.

(٤) شرح الأشموني ١/٢٢٩.

(٥) انظر: شرح الأشموني، (حاشية الصبان عليه) ٢/١٩.

على مذهبه: أظننت زيداً عمراً فاضلاً، وكذلك: أحسبت وأخلت وأزعمت. ثم ضعّف الأشموني هذا الرأي بحجة أنه لا يوجد فعل مجرد متعدّ إلى ثلاثة، فيحْمل عليه متعدّ بالهمزة، وكان مقتضى هذا أن لا ينقل (علم ورأى) إلى ثلاثة، ولكن السماع ورد بنقلهما فقُبِل، ولهذا يجب أن لا يقاس عليهما ولا يستعمل استعمالهما إلا ما سمع، ولو ساغ القياس على (علم ورأى) لجاز أن يقال: (ألبست زيداً عمراً ثوباً)، وهذا لا يجوز إجماعاً[١]. ويبدو من اعتراض الأشموني عدم اعتباره للفروق الدلالية بين المثال الذي أورده وبين الأمثلة التي أوردها الأخفش، والتحديد الدلالي التركيبي لأنواعها، كما أن الأشموني يخالف في اعتراضه مبدأ القياس الذي استند إليه النحو العربي، من أجل أن يضعّف رأي الأخفش، الذي يراه خارجاً على التحديد الشائع للأفعال التي لها ازدواج وظيفي بالعمل في مفعولين.

ومن تأثير المعنى المعجمي في العمل الإعرابي التمييز في نصب المفعولين بين (رأى) الذي يأتي بمعنى (علم) أو (ظن) أو (حلم) وينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، كما في قوله تعالى: ﴿**إنهم يرونه بعيداً، ونراه قريباً**﴾[٢] أي يظنونه ونعلمه، وبين (رأى) الدال على البصر الحسي الظاهري، أو الرأي (أي الاعتقاد) أو الإصابة في الرئة؛ فلا يتعدى إلى مفعولين. وكذلك التمييز بين (علم) القلبية والعرفانية الظاهرية، و (ظن) القلبية والتي بمعنى التهمة[٣].

وللخصائص التركيبية الطارئة دور ملحوظ في تحديد التأثير الإعرابي للأفعال، ومن ذلك ما أشار إليه الأشموني من أنه قد ألحق بأفعال القلوب في التعليق أفعال أخرى غيرها، نحو: ﴿**فلينظر أيها أزكى طعاماً**﴾[٤]، و ﴿**فستبصر ويبصرون، بأيكم المفتون**﴾[٥] ـــ

(١) انظر: شرح الأشموني ٢ / ٤٢.

(٢) سورة المعارج: الآية ٦-٧.

(٣) راجع: شرح الأشموني ٢ / ١٩-٢٠، ٣٣-٣٤.

(٤) سورة الكهف: الآية ١٩.

(٥) سورة القلم: الآية ٥-٦.

حيث علّق (ينظر) و (يبصرون) عن نصب المفعول به بأيّ[١]. ومن ذلك تعدية (اختار، وسمّى، ودعا، وكنّى، واستغفر، وأمر) إلى مفعولين بعد حذف حرف الجرّ، مثل (أمر) في قول عمرو بن معديكرب الزبيدي :

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به   فقد تركتك ذا مال وذا نشب

ويقول سيبويه[٢]: «وإنما فصل هذا أنها أفعال توصل بحروف الإضافة، فتقول : اخترت فلاناً من الرجال، وسمّيته بفلان، كما تقول : عرّفته بهذه العلامة، وأوضحته بها، واستغفر الله من ذلك، فلما حذفوا حرف الجرّ عمل الفعل». ويندرج في هذا التأثير مواقع إعمال (ظنّ) في نحو : (ظننت زيداً ذاهباً)، أو إلغاء عملها في نحو : (زيد ذاهب ظننت)، أو جواز الإعمال والإلغاء في نحو : (زيد ظننت ذاهب)، وذلك بالنظر إلى اختلاف الرتبة بين (ظنّ) وبين معموليها اللذين أصلهما المبتدأ والخبر، واعتبار ما في النفس من اليقين أو الشك من إسناد المفعول الثاني الذي هو الخبر في الجملة الاسمية إلى المفعول الأول الذي هو المبتدأ[٣].

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد المعنى الوظيفي للمفعولين الأول والثاني لأفعال القلوب شكل من تأثير مبدأ الازدواج الوظيفي لبعض مكونات التركيب؛ إذ لا يصح عدّ المفعولين مكملين يشبهان المكملين في باب (أعطى) وأخواته اللذين ليس أصلهما المبتدأ والخبر؛ لأن أفعال القلوب تأتي للتعديل في وجهة الإسناد في الجملة التي تدخل عليها، ولا تأتي لتبديل المفعولية بالإسناد. ولهذا تستحق نظرة عبد الرحمن أيوب الاعتبار؛ حيث اقترح أن يعامل المفعولان اللذان أصلهما مبتدأ وخبر معاملة الجملة الواقعة مفعولاً به للقول[٤].

---

(١) راجع : شرح الأشموني ٢ /٣٢-٣٣.

(٢) كتاب سيبويه ١ /٣٨.

(٣) راجع : كتاب سيبويه ١ /١١٨-١٢١، و ٤٠-٤١.

(٤) راجع : دراسات نقدية في النحو العربي ص٢٢٩-٢٣٢.

ويؤثر التغير الصرفي في تعديل السلوك النحوي في الازدواج الوظيفي، ومن ذلك تعدي (رأى) إلى ثلاثة مفاعيل بعد زيادة همزة التعدية فيه، نحو: (أراني الله الحق غالباً). وكذلك تعدي بعض الأفعال المتعدية لواحد إلى مفعولين، وإلحاقها بباب (أعطى) بعد دخول همزة التعدية عليها، كقولك: (أسمعت زيداً الخبر)، و (ألبست زيداً جبة)(١)، أو التعدية إلى مفعولين بالتضعيف، نحو: (عرّفت محمداً الفريق)، و (صيّرت الأمر سهلاً).

مظاهر الازدواج الوظيفي:

من مظاهر الازدواج الوظيفي ما يكون شائعاً، ومنها ما يكون غير شائع، وسيعدها هذا البحث جميعاً أمثلة تثبت أهمية الأخذ بمبدأ الازدواج في تحليل التراكيب النحوية دون تمييز بينها. ونظراً لوفرة هذه الأمثلة فإنها ستصنف وستناقش وفقاً لجوانب ثلاثة: السلوك النحوي منفرداً، والمعاملة النحوية منفردة، والسلوك والمعاملة معاً.

أولاً: الازدواج الوظيفي في السلوك النحوي:

قد يحدث عامل واحد أثراً إعرابياً متحداً في معمولين معاً، فقد يكون للمعمولين موقع نحوي متحد، كأن يكونا مفعولين به، أو مضافين إليه، أو فاعلين، أو خبرين، أو غيرهما، مثل نصب الفعل (أعطى) لمفعولين. وقد يكون المعمولان مختلفي الوظيفة، مثل عمل كان وأخواتها في لفظين مختلفي الوظيفة. وقد يحدث عاملان أثراً واحداً في معمول واحد، نحو رفع الابتداء والمبتدأ للخبر. وقد يكون العاملان المحدثان لأثر واحد متفقين أو مختلفين في نوعهما النحوي، فعلاً، أو اسماً أو أداة. وتدرس الفقرات التالية بعض مظاهر الازدواج الوظيفي في السلوك النحوي وأمثلته.

تأثير عامل واحد في معمولين:

قد يؤثر عامل واحد في معمولين فأكثر في وظيفة متحدة وفقاً لخصائصها التركيبية أو

---

(١) انظر: شرح الأشموني ٢ / ٤٢.

المعجمية، ومن هذا رفع كل من المبتدأ والخبر بالابتداء في أحد الآراء الواردة في تحديد العامل في المبتدأ والخبر؛ وذلك أن الابتداء يستلزم مبتدأ، والمبتدأ يستلزم خبراً أو ما يسدّ مسدّه. وكذلك رفع المبتدأ للخبر المتعدد، نحو: ﴿**وهو الغفور الودود**﴾[١]. وكذلك نصب (ظن وأخواتها) لمفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، نحو: (ظننت عبد الله ذاهباً). وتأثير عامل واحد في كلّ من المتبوع والتابع (البدل والمبدل منه)، و (النعت والمنعوت)، و (البيان والمبين)، وكذلك المعطوف عليه والمعطوف في مثل قول أبي داود الإيادي:

أكل امرئٍ تحسبين امرءاً ونارٍ توقد بالليل نارا

حيث إنه يُمكن أن يقال: إذا أخذنا بازدواج تأثير المضاف في مضافين إليهما بأن (نارٍ) مجرور عطفاً على (امرئ). ولكن الذي عليه النحاة توقياً للقول بالعطف على معمولي عاملين مختلفين هو إيراد هذا الشاهد في باب الإضافة، دليلاً على جواز حذف المضاف إن كان معطوفاً على مثيله، مع بقاء الجر في المضاف إليه، فيكون الأصل في البيت (وكلّ نارٍ)، فيكون المضاف المحذوف (كلّ) هو المعطوف على المضاف الأول (كلّ) في عبارة (كلّ امرئ)[٢].

وقد يعمل الفعل في الاسم وضميره معاً في وظيفة نحوية واحدة في عبارة فعلية، كما في قولك: (زيداً ساعدته). ويعني هذا إمكان أن يعمل الفعل في اسم سابق عليه في تركيب فعلي، وفي ضمير ذلك الاسم المتأخر عن الفعل في هذا المركب. فكل من (زيداً) وضمير المفرد المذكر (ـه) مفعول به منصوب بالفعل (ساعد). أما التحليل المعتمد لدى أغلب النحاة فهو أن (زيداً) واقع في عبارة فعلية أخرى تمّ اختزالها بحذف الفعل العامل فيه المماثل أو المشابه للفعل في العبارة الفعلية بعدها، أي (ساعدت زيداً، ساعدته). قال

---

(١) سورة البروج: الآية ١٤.

(٢) شرح الأشموني ٢ / ٢٧٣، وشرح ابن عقيل ٢ / ٧٣.

سيبويه(١): «وإن شئت قلت: (زيداً ضربته)، وإنما نصبه على إضمار فعلٍ هذا يفسره، كأنك قلتَ: (ضربت زيداً ضربته)، إلا أنهم لا يظهرون هذا الفعل هنا للاستغناء بتفسيره. فالاسم ها هنا مبني على هذا المضمر».

ومن مظاهر العمل في الاسم وضميره التراكيب التي ترد في لغة (أكلوني البراغيث)، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار»(٢)، وقوله تعالى: ﴿ثم عموا وصمّوا كثير منهم﴾(٣)، حيث عمل الفعل في الاسم وضمَيره، مع سبق الضمير على مرجعه؛ إذ إن لسبق الضمير على مرجعه أمثلة شائعة في اللغة العربية. وللنحاة تأويلات فيها(٤).

تأثير عاملين في معمول واحد:

قد يضاف اسمان معاً إلى اسم واحد في عبارة اسمية واحدة، فيكون جرّه أثراً من هذه الإضافة المزدوجة. ومن أمثلة ذلك قول أحدهم: (قطع الله يد ورجل من قالها)، وقول القائل:

سقى الأرضين الغيثُ سهلَ وحزنَها   فنيطت عرى الآمال بالزرع والضرع

---

(١) كتاب سيبويه ١/ ٨١.

(٢) صحيح البخاري، الحديث رقم ٥٢٢، ترقيم العالمية.

(٣) سورة المائدة: الآية ٧١.

(٤) وردت في اللغة العربية أمثلة من سبق الضمير على مرجعه، ومنها قول الشاعر:

جاء الخلافة أو كانت له قدرا   كما أتى ربه موسى على قدر

وقال الآخر:

جزى ربه عنّي عديّ ابن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وقولهم: (لله دره فارساً) وغيرها مما لا يتأتى إعرابه على البدلية، ومن تلك التأويلات أن واو الجماعة في (يتعاقبون) و (وعموا) و (صمّوا) ليست ضميراً، بل هي علامة الجمع، أو أن الاسم بدل عن الواو التي وقعت فاعلاً. وقيل: إن هذا الحديث فيه حذف، وأن تكملته في رواية أخرى في مسند أحمد (الحديث رقم ٧٧٧٢ ترقيم العالمية): «الملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار..».

ويرد هذان الشاهدان في مبحث جواز حذف المضاف إليه، وبصفة خاصة إذا عطف على المضاف اسم مضاف إلى مثل المضاف إليه المحذوف. ويسند إلى الفراء أنه رأى أن الاسمين مضافان إلى (من قالها) في المثال الأول، وأنه لا يوجد حذف في الكلام، لا من الأول ولا من الثاني، ويخص مثل هذه الإضافة بالألفاظ التي يكثر تواردها في الاستعمال، مثل (يد ورجل)، و (قبل وبعد)، و (الربع والنصف)، وما يضاهيها[١]. ويمكن انطلاقاً من رأي الفراء تعميم هذا التعبير إذا وجد دليل يدرأ اللبس؛ إذ قد يستغنى ببعض الألفاظ عن بعض إذا كان في الملفوظ دلالة على المحذوف لعلم المخاطب، ويستغنى بذلك عن التقدير.

وقد يكون عمل العاملين في معمول واحد متفقاً بحيث يصلح أن يكون لأحدهما، وهذا وارد بغضّ النظر عما أورده النحاة من التحليلات لأمثلة من التراكيب التي يستغنى فيها بذكر معمول الاسم أو الفعل الأول عن ذكر معمول العامل الآخر، لعلم المخاطب أن الثاني قد دخل في ذلك الحكم. قال سيبويه[٢]: « هذا باب الفاعلَيْن والمفعولَيْن اللذَيْن كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك. وهو قولك: (ضربت وضربني زيد)، و (ضربني وضربت زيداً)، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه. فالعامل في اللفظ أحد الفعلين، وأما في المعنى فقد يعلم أن الأول قد وقع، إلا أنه لا يعمل في اسم واحد نصب ورفعٌ ». وقال المبرد[٣]: « فهذا اللفظ هو الذي يختاره البصريون، وهو إعمال الفعل الآخر في اللفظ، وأما في المعنى، فقد يعلم السامع أن الأول قد عمل، كما عمل الثاني، فحذف لعلم المخاطب ». فالأصل في التركيب هو (ضربت زيداً وضربني زيد). وهذا من منظور هذا البحث من التراكيب التي يعمل فيها عاملان في اسم واحد سواء تقدم

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل ٢ / ٧٧.

(٢) كتاب سيبويه ١ / ٧٣-٧٤.

(٣) المقتضب ٢ / ٣٦٦.

أحد العاملين على هذا المعمول أو تأخر. ومنها قوله تعالى: ﴿**أن الله بريء من المشركين ورسوله**﴾[١] فلفظة (بريء) خبر مرفوع بكل من (أن) الذي عمل أيضاً في اسم الجلالة (الله)، وبالمبتدأ (رسوله) الذي يتطلب خبراً مرفوعاً، وهو في هذه الآية متقدم على العامل فيه. ومن ذلك قول ضابئ البرجميّ:

فَمَنْ يكُ أمسى بالمدينةِ رحلُه　　فإني وَقَيارٌ بها لغريبُ

ولفظة (لغريب) خبر مرفوع بكل من (إنّ) والاسم (قيار)، وقد تقدم على قيار. أما قول قيس بن الخطيم:

نحن بما عندنا وأنت بما　　عندك راضٍ والرأي مختلف[٢]

فإنه يحمل على أن (راضٍ) مسند إلى كل من ضمير المخاطب المفرد (أنت)، وضمير المفرد المعظم نفسه (نحن) باعتبار المعنى؛ حيث يقصد الشاعر الإحالة إلى نفسه تعظيماً فضلاً عن البعد بين ضمير المعظم نفسه وبين الخبر الذي يشترك فيه مع لفظ آخر (أنت). وليس هذا غريباً، إذ قد يعود ضمير المفرد في اللغة على ضمير المتكلم الجمع كما في قوله تعالى: ﴿**إنّا رسول رب العالمين**﴾[٣] حيث عاد ضمير المتكلم الجمع من الصفة المشتقة (رسول) على (نا) المفهم للاثنين باعتبار أن كلاً منهما رسول.

ومن عمل اللفظين في معمول واحد قوله تعالى: ﴿**والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات**﴾[٤] حيث يعمل كل من (الحافظين) و (الحافظات) النصب في (فروجهم) على المفعولية، وورد الضمير جمعاً مذكراً للتغليب. وعمل كل من

---

(١) سورة التوبة: الآية ٣.

(٢) يورد النحاة هذا البيت في باب التنازع شاهداً على الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، ويكون التقدير: (نحن بما عندنا راضون، وأنت بما عندك راضٍ). (انظر: المقتضب ٢/٣٦٦-٣٦٧).

(٣) سورة الشعراء: الآية ١٦.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٣٥.

(الذاكرين) و (الذاكرات) في لفظ الجلالة (الله) على المفعولية أيضاً[١]. ومما يدخل فيه قول الشاعر:

قضى كل ذي دَيْن فوفّى غريمه وعزة ممطول معنّىً غريمها

حيث يكون (غريمها) نائب فاعل لكل من (ممطول) و (معنّى) فعملا فيه الرفع معاً. أما إذا أعرب (غريمها) مبتدأ مؤخراً فيكون له خبران يعود من مجموعهما ضمير مذكر مفرد على المبتدأ.

ومن ذلك رفع فعلين لفاعل واحد، كما في نحو قولك: (صدّق وآمن المسلمون)، و (قام وقعد إخوتك) وقد ورد مثال منه في قول علقمة بن عبده:

تعفّق بالأرطى لها وأرادها رجال فبزّت نبلُهم وكليب

ويؤول النحاة هذا البيت، ويرون أن الصحيح في مثل التركيب السابق هو: (صدق وآمنوا المسلمون)، أو (صدقوا وآمن المسلمون)؛ وذلك خشية أن يجتمع مؤثران فعليان على أثر واحد، (أي الرفع)، وهو شيء يجعلونه من المحال[٢]، وخوفاً من أن يؤدي اختلاف الحكم والمعنى في الفعلين إلى اجتماع نصب ورفع في المعمول[٣].

ومن أمثلة تأثير عاملين في معمول واحد عمل (إنْ) و (لمْ) الجزم في الفعل (تفعلوا) الأول من قوله تعالى: ﴿ **فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار** ﴾[٤] وبهذا نحافظ على الخاصية الإعرابية (أي الجزم) للحرفين، وعلى المعنى الوظيفي لكل منهما: الشرط والتعليق لـ (إن)، والنفي لـ (لم). ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ **ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من**

(١) يورد سيبويه والمبرد هذه الآية لإثبات حذف معمول العامل الثاني استغناء بمعمول العامل الأول لعلم المخاطب بدخوله فيه. (انظر: كتاب سيبويه ١ / ٧٤، والمقتضب ٢ / ٣٦٦).

(٢) انظر: إحياء النحو ص٣٨.

(٣) كتاب سيبويه ١ / ٧٣–٨٠.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٤.

نور﴾[١] حيث عمل كل من (مَن) و (لم) في (يجعل). ويلبس هذا الإعراب بالقول بالتنازع بين حرفين أو بالتنازع بين حرف واسم على معمول واحد، وعلى الرغم من أن منطلق هذا البحث لا يستند إلى مبدأ التنازع، فإن الأجدر أن نشير إلى أن النحاة يرون أنه لا تنازع بين حرفين أو بين حرف وغيره، ويذهبون إلى أنه في نحو (فإن لم تفعلوا) تجزم (لم) الفعل (تفعلوا)، ثم يكون الفعل مع (لم) في محل جزم بإن[٢]. ولكن هذا الإعراب يفضي إلى الازدواج الوظيفي من جانب آخر، حيث يكون الفعل مع (لم) في محل جزم، بعد أن كان الفعل نفسه مجزوماً بلم، وتكون علامة الجزم بإن مقدرة لاشتغال المحل بعلامة الجزم بالحرف (لم) التي هي حذف النون.

ومنه عمل فعلين أو مبتدأين في نعت واحد بواسطة منعوتين مختلفين معمولين لفعلين أو مبتدأين مختلفين، فإن كانا متحدي المعنى والعمل، نحو: (جاء زيد وأتى عمرو العاقلان)، و (وهذا زيد وذاك عمرو الكريمان) يتم فيه الإتباع مطلقاً، أي في الأحوال الإعرابية الثلاث[٣]. أما إن كان العاملان مختلفين في المعنى والعمل أو في أحدهما، نحو: (جاء زيد وأبصرت عمراً الفاضلان أو الفاضلين)، و (جاء زيد ومضى عمرو الكريمان أو الكريمين)، فقد رأى بعض النحاة أن يُعرَب هذا النعت على القطع وجوباً، بحجة أن العمل الواحد لا يمكن نسبته لعاملين من شأن كل واحد منهما أن يستقل[٤]. ولكننا نرى أن تقدير عامل آخر من أجل تسويغ القطع عن الإتباع غير ضروري؛ إذ إن قولك: (جاء زيد ومضى عمرو الكريمان) لا يحتاج إلى تقدير لاتفاق العملين، ولا يختلف عن قولك: (جاء زيد وأتى عمرو العاقلان) من الناحية التركيبية. أما قولك: (جاء زيد وأبصرت عمراً

---

(١) سورة النور: الآية ٤٠.

(٢) ينظر: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ١/١٨٢.

(٣) انظر: حاشية الخضري، ٢/٥٤، وشرح الأشموني ٣/٦٦. قال ابن مالك:

ونعت معمولي وحيدي معنى — وعمل أتبع بغير استثنا

(٤) انظر: شرح ابن عقيل ٢/١٨٨.

الفاضلان أو الفاضلين) فإن الأثر الإعرابي لأحد العاملين يكون مقدراً، وفي التراكيب العربية أمثلة عديدة لتقدير العلامة الإعرابية بسبب انشغال المحل بالعلامة التابعة لعامل آخر، سواء كان العامل زائداً في نحو: ﴿ **وكفى بالله شهيداً** ﴾(١)، أو غير زائد نحو: (يا محمدُ).

ثانياً: الازدواج الوظيفي في المعاملة النحوية:

قد يقع أثران إعرابيان في معمول واحد، سواء أكانا فيه متحدين، مثل الرفع على الفاعلية، أم كانا متخالفين، مثل جرّ الفاعل بحركة ناتجة من دخول حرف جرّ زائد، نحو: (أكرم بزيد)، وسواء أكان الأثران دالين على موقعين إسناديين أو غير إسناديين، أم كانا متخالفين.

الازدواج في الموقع الإسنادي:

وضع النحاة تحديداً للخبر يقتضي أنه الجزء المتم الفائدة مع المبتدأ، غير الوصف الذي له مرفوع يغني عن الخبر(٢). أما الفاعل فهو الذي أسند إليه فعل تام أصلي الصيغة أو مؤول بالفعل(٣). ولكنه يرد في اللغة تعبيرات تقتضي تداخل خصائص الجملتين الاسمية والفعلية، حيث يعدّ فيها الوصف المشتق المؤول بالفعل مبتدأ، ويكون الواقع فاعلاً للوصف خبراً، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿ **فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا** ﴾(٤)، وقول الشاعر:

أقاطن قوم سلمى أم نووا ظعنا　　　إن يظعنوا فعجيب عيش من قطنا

ويعرب كل من (أبصار) و (قوم) فاعلاً سدّ مسدّ الخبر. وهو تحليل يفيد ازدواج

---

(١) سورة النساء: الآية ٧٩.

(٢) شرح الأشموني ١/١٨٩، ١٩٤–١٩٥.

(٣) انظر: شرح الأشموني ٢/٤٢–٤٣.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٩٧.

وظيفتين نحويتين إحداهما وظيفة الفاعل (مسند إليه) ووظيفة الخبر (مسند)، كما أن هناك ازدواجاً في وظيفة المبتدأ (مسند إليه) ووظيفة الفعلية (مسنَد)؛ إذ إنه لا يوجد الفاعل إلا بوجود الفعل أو ما يقوم مقامه. ولكن النحاة لم يقولوا بوجود وصف شبيه بالفعل يسدّ مسدّ المبتدأ، أو مبتدأ يسد مسدّ الفعل، لما يترتب على التحليل الأخير أن الجملة لا تكون اسمية بل تكون فعلية، ولأن الوصف المشتق نوع نحوي اسمي من حيث خصائصه مع شبهه للفعل من حيث عمله. ولعل الأوفق هو القول بوجود ازدواج وظيفي نحوي في أحد الموقعين.

ووردت في اللغة أمثلة لرفع اسمين لخبر واحد، سواء أكان الاسمان مبتدأين أم كان أحدهما في موقع المبتدأ. وتثبت أمثلة هذه الحالة الازدواج في المعاملة النحوية بغض النظر عن التحليل المقدم لها. ومنها ما جاء عن بعض العرب: (إنك وزيد ذاهبان)[١]، في العطف على اسم إنّ قبل تمام الخبر. فالحرف (إنّ) يرفع الخبر، كما أن خبر المبتدأ مرفوع بالابتداء، ونظراً لاتحاد الخبرين لفظاً ومعنى (ذاهب) و (ذاهب) تمت تثنيتهما (ذاهبان). ومن ذلك قول بشر بن أبي خازم:

وإلا فاعلموا أنّا وأنتم ... بغاة ما بقينا في شقاق

ويجيز الكوفيون مثل هذا التعبير لأنهم يرون أن الحرف (إنّ) لا يؤثر في الخبر، بل يبقى مرفوعاً بالابتداء. ولا يرتفع وجود الازدواج الوظيفي بالقول بأن عبارة (إنّ مع اسمها) في موقع الابتداء؛ إذ إن وجود مبتدأين يعني وجود عاملي الابتداء في كل من (إنك) و (زيد)[٢].

والفاعل في عرف النحاة هو الاسم الذي أسند إليه فعل تام أصلي الصيغة، ومن

(١) أورد سيبويه هذا المثال ووصفه بالغلط من العرب، ولكنه حمل بيت بشر بن أبي خازم على التقديم والتأخير، وكأنه قال: (بغاة ما بقينا وأنتم). كتاب سيبويه ٢ / ١٥٥–١٥٦.

(٢) انظر: الإنصاف ١ / ١٨٦–١٨٧ وانظر تأويل البصريين فيه: ١ / ١٩٤–١٩٥.

أحكامه وحدته، أي عدم تعدده، وقد احتجّ لوحدة الفاعل بدليل فلسفي يقضي أن الأثر الواحد لا ينشأ إلا من عامل واحد. ولكن الخصائص الدلالية اللغوية العرفية قد تقتضي أن يكون للحدث أكثر من فاعل بحيث لا يتحقق مضمونه إلا بأكثر من واحد، وذلك نحو: (شارك، تناقش، تعاون، تخاصم، اختصم). ولذا ذهب الصَبّان إلى أن الفاعل في نحو (اختصم زيد وعمرو) هو مجموع الاسمين؛ لأنه المسند إليه، ويتوقف معنى الفعل عليه، وأن التعدد في أجزائه، ولمّا لم يقبل المجموع من حيث هو مجموع الإعراب جعل في أجزائه. ونرى أن من ذلك أيضاً قوله: (فتلقفها رجل رجل)، على الرغم من حمل الصبان له على حذف الفاعل، وإقامة الحال مقامه مقدراً الأصل بتركيب (فتلقفها الناس رجلاً رجلاً)، أي مناوبين[١]. فإذا كان المجموع هو الفاعل، فالمحصل ازدواج في الموقع الوظيفي يفيد تعدد الفاعل، ومثل المعطوف في (اختصم زيد وعمرو) المنصوب في نحو (خاصم زيد عمراً)، حيث يتوقف معنى الفعل على وجود طرف ثان يخاصَم، وكل من (زيد) و (عمراً) فاعل ومفعول به في المعنى. ويصادفنا اعتراف ضمني من المبرد بإمكان تعدد الفاعل، ولو كان على جهة العطف، حيث قال[٢]: «ولا يرفع الفعل فاعلين إلا على جهة الإشراك، نحو: (قام عبد الله وزيد)».

الازدواج في الموقع غير الإسنادي:

يوجد ازدواج في إعراب الاسم المنصوب على نزع الخافض، ففي قول الشاعر:

أستغفر الله ذنباً لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

يعرب (ذنباً) منصوباً بالفتحة بعد حذف الجارّ (مِنْ) التي للابتداء، وكان ينبغي، حسب خصائص التركيب، أن يكون مجروراً بهذا الجار؛ لأن الفعل (أستغفر) لا يتطلب مفعولين، وبعد حذف الجار تحول المجرور شبيهاً بالمفعول به؛[٣] إذ لا يبقى الجر بعد حذف

(١) انظر: حاشية الصبان، شرح الاشموني ٢ / ٤٣-٤٤.

(٢) المقتضب ٢ / ٤٠٥.

(٣) يرى سيبويه أن الفعل (أستغفر) في هذا البيت يتعدى إلى مفعولين بعد حذف حرف الجرّ، فيكون الأصل (أستغفر الله من ذنب). (انظر: كتاب سيبويه ١ / ٣٧-٣٨).

الجار إلا شذوذاً[١]. وقد قال الكوفيون بنزع الخافض أيضاً في إعراب خبر ما «الحجازية»؛ لأنهم يذهبون إلى أن (ما) الحجازية لا تعمل في الخبر، وإنما هو منصوب بحذف الخافض الذي هو الباء، فكأن الأصل في قولك: (ما الإحسان مجهولاً) هو: (ما الإحسان بمجهول)[٢].

ويعرب المنادى المفرد المعرفة مبنياً على ما يرفع به لو كان معرباً، ويقدر الإعراب في المبني، فيكون بذلك على وظيفة المنادى، ولكنه في موقع نصب على المفعولية وفقاً لتحليل النحاة للجمل العربية، وتصنيفهم إياها إلى اسمية وفعلية، فيكون المنادى في موقع نحوي مزدوج[٣]. والعلة في وجهة نظرهم أن المنادى مفعول به في المعنى، وأن ناصبه فعل مقدر ناب حرف النداء منابه وتقديره (أدعو)[٤] أو (أنادي) وفاعله ضمير مستتر وجوباً[٥]. ولكن بعض النحويين يرون اعتبار أسلوب النداء تركيباً لغوياً خاصاً، وعدم اللجوء إلى التقدير[٦].

ومن ذلك اجتماع الشرط والقسم في التركيب، وقيام جواب أحدهما مقام جواب الآخر، ويلزم في هذه الحالة حذف جواب المتأخر منهما إذا اجتمعا، وليس الشرط امتناعياً[٧]، نحو: (إن يقم والله فلن أقوم)، ونحو قولك (والله إن لم يقم زيد إن عمراً

---

(١) انظر البيت في: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام ٢/٣٦٢ (ومما بقي جرّه شذوذاً بعد حذف الحرف، جرّ (كليبٍ) في قول الشاعر:

إذا قيل أي الناس شرّ قبيلة — أشارت كليبٍ بالأكف الأصابع

أي (إلى كليب). (أوضح المسالك ٢/١٧٨).

(٢) راجع: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/١٦٥.

(٣) راجع: شرح الأشموني ٣/١٣٧–١٣٨.

(٤) انظر: المقتضب ٢/٤٦١.

(٥) شرح ابن عقيل ٢/٢٣٧.

(٦) اعترض ابن مضاء على تقدير (أدعو محمداً) لنحو قولك: (يا محمد). راجع: كتاب الرد على النحاة، لابن مضاء القرطبي ص٧٩–٨٠.

(٧) انظر: حاشية الخضري ٢/١٢٦–١٢٧.

ليقوم). ووفقاً لمنطلق هذا البحث فإنّ حذف جواب أحدهما استغناء بجواب الآخر يقتضي أن يكون المذكور صالحاً ليكون جواب أيّ منهما حسب خصائص التركيب، فيقع الازدواج الوظيفي. ولهذا يترجح ذكر جواب الشرط لدى اجتماعه مع القسم إذا سبقهما نوع نحوي يتطلب الخبر، مثل المبتدأ أو اسم كان أو اسم إن، نحو: (زيد والله إن قام أقم) و (زيد إن قام والله أقم). واستدل الأشموني على اختيار جواب الشرط بأن سقوطه مخلّ بالمعنى بخلاف سقوط جواب القسم؛ لأن القسم وارد للتوكيد أساساً(١).

ومن هذا الازدواج شغل المضاف إليه موقع المفعول به؛ لأن المضاف إليه المصدر إن كان مفعولاً فمحله النصب، ويظهر ذلك لدى إتباعه حيث يكون على اللفظ (الجر)، أو على المحل (النصب)، كقولك: (عجبت من أكل الخبزِ واللحم)، ونصب (الليان) المعطوف على (الإفلاس) بالكسر في قول الشاعر:

قد كنت داينت بها حسانا مخافة الإفلاس والليانا

وكذلك المضاف إليه اسم فاعل، حيث يجوز إتباعه على اللفظ أو المحل، مثل نصب (عبد) المعطوف على (دينار) بالكسر في قول جابر بن رألان السِّنْبسي:

هل أنت باعث دينارٍ لحاجتنا أو عبدَ رب أخا عون بن مخراق(٢).

الازدواج في موقعين إسنادي وغير إسنادي:

من أوجه الازدواج في التراكيب تعاصر وظيفة المبتدأ والخبر مع وظيفتي المفعولية الأولى والثانية في مثل قولك: (ظننت زيداً عالماً). فكل من (زيداً) و (عالماً) يؤلفان ركني الإسناد في جملة اسمية، ولا ينافي التأثير اللفظي من أفعال القلوب على هذه الوظيفة؛ إذ يبقيان مبتدأ وخبراً، وتكون لهما خصائصهما ما عدا العلامة الإعرابية،

(١) انظر: شرح الأشموني ٤ / ٢٧-٢٩. (وقال سيبويه: «اعلم أن القسم توكيد لكلامك»: كتاب سيبويه ٣ / ١٠٤.

(٢) انظر: شرح الأشموني ٢ / ٢٩٠-٣٠١.

ويكتسبان وظيفة المفعولية الواردة من الخاصية التركيبية للفعل (ظنّ) إذا سبق الجملة الاسمية، وقد تتخلف هذه الوظيفية إذا توسط هذا الفعل أو تأخر عن الجُملة الاسمية في حالة الإلغاء، نحو: (زيد ظننت عالم) أو (زيداً ظننت عالماً)[١]، ولكنه يبقى في الأحوال الثلاث الشك أو اليقين تجاه إسناد الخبر إلى المبتدأ في الجملة الاسمية: هل ابتدأ المتكلم كلامه على ما في نيته من الشك، أم جاءه الشك بعدما يمضي كلامه على اليقين، أم ابتدأ باليقين ثم أدركه الشك[٢]. ولعل النحاة لم يقترحوا أن يعرب (زيداً) مفعولاً أول منصوباً بالفتحة في محل رفع مبتدأ، و (عالماً) مفعولاً ثانياً في محل رفع خبر؛ لأنهم لا يقرون بالازدواج الوظيفي بوصفه مبدأ مطّرداً في التحليل النحوي[٣].

ويعرب الاسم المتعجب منه في أسلوب (أفعِلْ به) مجروراً بالباء الزائدة حسب العلامة الإعرابية اللائقة، ولكن هذا الإعراب لفظي، لأنه يعرب أيضاً في الوقت نفسه فاعلاً مرفوعاً بضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، ومن هذا تركيب (أحرِ به) من قول الشاعر:

ومستبدلٍ من بعد غضبى صريمة ... فأحر به من طول فقر فأحريا[٤]

ومثله جرّ الفاعل بحرف جرّ زائد، نحو قوله تعالى: ﴿ **وكفى بالله حسيباً** ﴾[٥] حيث

---

(١) راجع: شرح المفصل ٧ / ٨٥-٨٦.

(٢) اقرأ في: كتاب سيبويه ١ / ١٢٠، ٤٠.

(٣) يقترح عبد الرحمن أيوب إعراباً لتركيب (ظن) وأخواتها يقضي بجعل منصوبيها جملة ثانوية في محل نصب في كل الأحوال الثلاثة، كما كانت عليه في حالة التعليق، سواء أظهر النصب على طرفيها اللذين كان أصلهما المبتدأ والخبر، أم لم يظهر، مع الاحتفاظ بالإعراب الأصلي لهما، وتقديره في حالة نصبهما، كما أن الإعراب لا يبقى في حالة الإلغاء، ويرى أن تعامل هذه الجملة معاملة جملة القول. (انظر: دراسات نقدية في النحو العربي ص٢٣١-٢٣٢).

(٤) انظر: شرح ابن عقيل ٢ / ١٤٠.

(٥) سورة الأحزاب: الآية ٣٩.

جرّ اسم الجلالة (الله) لفظاً بحرف جرّ زائد، وهو مرفوع محلاً. وقريب منه قوله تعالى: ﴿ **أليس الله بكاف عبده** ﴾[١] حيث جرّ (كافٍ) لفظاً بحرف جرّ زائدٍ، ونصب محلاً بفتحة مقدرة على الياء المحذوفة للتنكير. ومثل هذا جرّ الاسم لفظاً بحرف جرّ شبيه بالزائد (رُبّ) ورفعه محلاً على أنه مبتدأ، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «رُبّ كاسيةٍ في الدنيا عاريةٌ في الآخرة»[٢]. ومثله (لعلّ) إذا استخدم جاراً كما ورد في قول القائل:

لعلِ اللهِ فضّلكم علينا بشيءٍ أنّ أمّكُم شريم

فكل من (كاسية)، والاسم الكريم (الله) مجرور لفظاً بحرف الجر الشبيه بالزائد لإفادة التقليل والترجي على التوالي، وهو أيضاً مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة في آخره لاشتغال المحل بحركة الحرف الشبيه بالزائد.

ومن الازدواج أيضاً أن يكون المبتدأ مصدراً صريحاً عاملاً في اسم مفسر لضمير ذي حال بعده، ولا تصلح هذه الحال أن تكون خبراً عن ذلك المبتدأ، فيعدّ الحال سادّاً مسد الخبر، كقولك: «عوني المسكين محتاجاً». وأصل الجملة: (عوني المسكين إذ كان محتاجاً)، و (محتاجاً) في الجملة الأصلية حال عن فاعل (كان) التامة، ثم حذفت جملة (كان) التي هي الخبر مع الظرف، دون حذف الحال، وهي مع ذلك لا تصلح خبراً عن المبتدأ المصدر[٣]. ويرد الازدواج هنا في احتفاظ الحال بإعرابها، وقيامها في الوقت نفسه مقام الخبر. وقيل: هو خبر على وجه المجاز. ومثل ذلك (أخطب ما يكون الأمير قائماً) حيث يكون المبتدأ اسم تفضيل. ومنه الازدواج في وظيفة المضاف إليه المصدر إن كان فاعلاً فيكون محله الرفع، ولذلك يجوز في إتباعه الجر على اللفظ، والرفع على المحل، تقول: (عجبت من ضرب زيدٍ الظريفُ خالداً)[٤].

---

(١) سورة الزمر: الآية ٣٦.

(٢) صحيح البخاري، الحديث رقم ٥٧٥٠ ـ ترقيم العالمية.

(٣) انظر: شرح الأشموني ١/٢١٨-٢٢٠.

(٤) انظر: شرح الأشموني ٢/٢٩٠.

الازدواج في الضمير ومرجعه:

من أوجه الازدواج إمكان عود الضمير على مفسرين معاً (أي على مجموعهما) إذا اتحدا في خاصية دلالية معينة، ويصلح أحدهما أن ينوب عن الآخر، مثل عود ضمير الغائب المفرد في (عنه) إلى (الله ورسوله) معاً في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولّوا عنه وأنتم تسمعون**﴾(١)، وكذلك عود ضمير الفاعل المفرد في الفعل (دعاكم) إلى (الله والرسول) معاً في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾(٢) وذلك أن عدم التولّي عن أحدهما يقتضي عدم التولي عن الآخر، كما أن دعوة أحدهما تتضمن دعوة الآخر.

ومن أمثلة عود الضمير على مجموع الاسمين أو الأسماء قوله تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبي**﴾(٣) حيث يعود الضمير (واو الجماعة) في الفعل (يصلون) إلى (الله) و (ملائكته) معاً، على الرغم من أن صلاة الله تعالى هي رحمته له عليه الصلاة والسلام، وصلاة الملائكة هي ترحم ودعاء. ولكن ابن هشام يورد رأياً في قراءة (وملائكته) بالرفع بأنه من باب الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، أي حذف خبر الجملة السابقة لدلالة خبر الجملة اللاحقة عليه، وأن (يصلون) ليس خبراً عن كل من (إنّ) و (ملائكته)(٤).

ومن ذلك ما ورد في الحديث: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»(٥)، حيث يعود الضمير من عبارة (له) الثانية إلى كل (من) و (الإمام)، وقد اختار الحنفية أن يكون هذا

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٢٠.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٢٤.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥٦.

(٤) راجع: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١/ ٧٩١.

(٥) سنن ابن ماجه الحديث رقم ٨٤٠ – ترقيم العالمية.

الضمير عائداً على (من) الذي هو المأموم، فلا تكون على المأموم القراءة في الصلاة[١]، واختار بعض الفقهاء عوده على أقرب مذكور إليه وهو الإمام، فتكون قراءة الإمام خاصة به وعلى المأموم أن يقرأ لنفسه في الصلاة، وقد قيل: إن هذا التأويل يفضي إلى خلوّ جملة الخبر من رابط لها بجملة المبتدأ. والقول بعود الضمير عليهما معاً يخرج من خرق القاعدة النحوية، ويحقق تماسك الجملة، كما يؤيد المعنى القاضي بأن قراءة الإمام له وللمأموم[٢].

وقد يعود الضميران معاً إلى اسم واحد، ومن ذلك عود الضمير من مجموع الخبر المتعدد إلى المبتدأ، كما في قوله تعالى: ﴿**وهو الغفور الودود، ذو العرش المجيد، فعال لما يريد**﴾[٣] فكان العائد على المخبر عنه الذي تقديره (هو) راجعاً من مجموع الجزء الثاني. قال ابن يعيش: «واعلم أنك إذا أخبرت بخبرين فصاعداً كان العائد على المخبر عنه راجعاً من مجموع الجزأين، والمراد العائد المستقل به جميع الخبر، وذلك إنما يعود من مجموع الاسمين، فأما كل واحد منهما على الانفراد ففيه ضمير يعود إليه لا محالة، من حيث كان راجعاً إلى معنى الفعل، فيعود من كل واحد منهما ضمير .. فأما عود الضمير من الخبر المستقل به إلى المبتدأ فإنما يكون من المجموع، سواء كان الخبران ضدين أم لم يكونا»[٤].

ومن ذلك اتفاق الشخص في الضمير الواقع فاعلاً ومفعولاً، ويُذكر أن الأفعال العاملة إذا أسندت إلى الفاعل لم يجز أن يتعدى فعل ضميره المتصل إلى ضميره المتصل على الرغم من اختلاف المواقع الإعرابية بينهما، فلا يقال: (ضربْتُنِي) حيث يقع ضمير الرفع الذي للمتكلم فاعلاً، وتقع ياء المتكلم مفعولاً به، ولا يجوز نحو ذلك مثل: (ضربْتَكَ)، وإذا أريد التعبير عن مثل هذا المعنى أتي بلفظ للاعتماد يفصل بينهما، كقولك: (ضربتُ نفسي) و (ضربتَ نفسك)[٥]. ولكنّ هناك أفعالاً يجوز فيها هذا النوع من الإسناد

(١) راجع المسألة في: المغني لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ١/ ٣٣١ وما بعدها.

(٢) اقرأ في: رسالة المباحث المرضية لعبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ص٣٥-٣٦.

(٣) سورة البروج: الآية ١٤-١٦.

(٤) شرح المفصل ١/ ٩٩.

(٥) انظر: شرح المفصل ٧/ ٨٨.

المزدوج في المعاملة النحوية، وهي أفعال القلوب، تقول: علمْتُني منطلقاً، ووجدْتَكَ فعلت خبراً، ورآه عظيماً)، وفي القرآن الكريم: ﴿ **إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى** ﴾[١] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **أرأيتك هذا الذي كرمت علي** ﴾[٢]، وقوله: ﴿ **قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله** ﴾[٣] إذا أخذ بمذهب الفراء والكسائي وغيرهما من نحويي الكوفة في القول بأن الكاف في (أرأيتك) ضمير للخطاب في محل نصب مفعول به، وكذلك الكاف مع الميم (كم) في (أرأيتكم). ومذهب البصريين في هذا أن الكاف في هذا الأسلوب حرف للخطاب ولا محل لها من الإعراب، وما بعدها هو المفعول به[٤]. وقد أجرت العرب مجرى هذه الأفعال: (عدمت، وفقدت) قال جرن العود:

لقد كان لي عن ضرتين عدمْتُني وعمّا ألاقي منهما متزحزح

ويشير الزمخشري إلى أنه لا يجوز في غير هذه الأفعال، فلا تقول: (شتمْتُني)، ولا (ضربتَك)[٥]. ولكنه يمكن في ضوء الازدواج الوظيفي القياس على مثل هذه الأفعال إذا أشبه الفعل في معناه أحد أفعال القلوب أو أحد الفعلين: عدم وفقد. ويساند هذا الرأي ما أورده الزمخشري نفسه من أنه يجوز أن يلحق بكان وأخواتها في العمل نحو: (آض يئيض، وعاد يعود، وغدا يغدو، وراح يروح، وقعد يقعد)، فتعمل عملها، ومما ورد من ذلك عن العرب قولهم: (قعدت كأنها حربة)، وقول زهير:

---

(١) سورة العلق: الآية ٦-٧.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٦٢.

(٣) سورة الأنعام: الآيتين ٤٠ و ٤٧.

(٤) للوقوف على اختلاف أهل العربية في إعراب أسلوب (أرأيتك) وفروعه، وعلى مجمل آرائهم في إعراب الآيات ألتي ورد فيها. انظر: تفسير البحر المحيط لمحمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي ٦/٥٧-٥٨. وجامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري ٧/١٩٠-١٩١. والجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي ٦/٤٢٣.

(٥) انظر: شرح المفصل ٧/٨٨-٨٩.

قطعتُ إذا ما الآل آض كأنه سيوف تنحى ساعة ثم تنقضي(١)

ثالثاً: الازدواج الوظيفي في السلوك والمعاملة النحويين:

إن أبرز ما يناقش في هذا المبحث هو تبادل الأدوار الوظيفية بين العامل والمعمول. ومما يندرج فيه ترافع المبتدأ والخبر، وهو مما قال به الكوفيون وبعض البصريين في بيان عامل الرفع في الخبر، وذلك بحجة أن كل واحد منهما لا بد له من الآخر، ولا ينفك عنه. ونجد ابن الأنباري يرفض مبدأ الترافع مستدلاً بلزوم تقدير العامل قبل المعمول، ومن ثم لا يعمل الخبر في المبتدأ، وبما أن العامل في الشيء لا يدخل عليه عامل آخر، كما يرى، وقد دخلت العوامل على المبتدأ، دلّ ذلك على أنه لا يعمل في الخبر(٢).

وقد استدل القائلون بالترافع بورود تراكيب فصيحة يثبت فيها تبادل الأدوار الوظيفية بين العامل والمعمول، وهي تراكيب تتضمن بعض أسماء الشرط العاملة في فعل الشرط مع عمل هذا الفعل فيها، مثل (أياً ما) في قوله تعالى: ﴿**أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿**أينما تكونوا يدرككم الموت**﴾(٤)، حيث يعرب (أياً ما) مفعولاً به للفعل (تدعوا) المجزوم به، ويعرب (أينما) ظرفاً في محل نصب على الظرفية للفعل (تكونوا) المجزوم به(٥).

ولكن ابن هشام يرى أن الأسماء التي تكون عاملة ومعمولة لها ميزة خاصة، فيقول: «ولكون أسماء الشرط في قوة كلمتين بطل الاستدلال بها على صحة دعوى الترافع»(٦)؛ ذلك لأن كلّ اسم منها دالّ على معنى في نفسه، ودالّ على معنى في غيره. ويورد ابن

---

(١) راجع: شرح المفصل ٧/ ٩٠.

(٢) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٤٤-٤٥ و ٤٨.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

(٤) سورة النساء: الآية ٧٨.

(٥) انظرك الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٤٥.

(٦) رسالة المباحث المرضية ص٣٤.

الأنباري أدلة أخرى لرفض تبادل الأدوار في هذه العبارات، منها ما يثبت الازدواج الوظيفي من جه آخر، ويقول: «الوجه الثاني: أنا نسلم أنها نابت عن (إنْ) لفظاً وعملاً، ولكن جاز أن يعمل كل واحد منهما في صاحبه لاختلاف عملهما، ولم يعملا من وجه واحد، فجاز أن يجتمعا، ويعمل كل واحد منهما في صاحبه .. والوجه الثالث: إنما عمل كل واحد منهما في صاحبه لأنه عامل فاستحق أن يعمل ..»(١).

ومما يتعلق بهذا الموضوع تركيب (إذا) التي تفيد المجازاة، حيث تعرب أداة شرط خافضة للجملة الفعلية الشرطية، وهي ظرف منصوب بجواب الشرط في نحو: ﴿ **فإذا فرغت فانصب** ﴾(٢). وعلى الرغم من أن (إذا) ليست عاملة الجزم في فعل الشرط وجوابه، فإن جملة الشرط الفعلية واقعة موقع المضاف إليه لها، وجواب الشرط متعلق بفعل الشرط معنى، مرتبط به تركيباً، وهما ينزلان منزلة جملة واحدة(٣).

تبعات الازدواج الوظيفي:

سيترتب على الأخذ بمبدأ الازدواج الوظيفي في التحليل النحوي أمور تثبت أهميتها، ومنها:

- إمكان تفادي بعض أوجه الخلاف في التحليل النحوي، وبصفة خاصة الخلاف في تحديد العوامل في بعض التراكيب، مثل الترافع بين المبتدأ والخبر، أو اجتماع كل من الابتداء والمبتدأ على العمل في الخبر، والخلاف في تصويب بعض التراكيب أو تخطئتها كقولك: (قام وقعد إخوتك)، والخلاف في تأويل عبارات مثل: (لعن الله يد ورجل من قالها)، وما سواها من أوجه الخلاف النحوي.

- إمكان تفادي بعض أوجه التقدير، وبصفة خاصة في تقدير المعمولات، كإضمار

---

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٤٨.

(٢) سورة الانشراح: الآية ٧.

(٣) انظر: شرح المفصل ٩/٩٠ و ٨/١٥٦-١٥٧.

معمول أحد الفعلين في أمثلة التنازع، فيقال في ضوء مبدأ الازدواج: بأن الفعلين تواردا على العمل في المعمول المذكور في نحو: (ما أحسن وأعلم زيداً)، وكذلك تقدير العوامل في أمثلة الاشتغال، فيقال بأن فعلاً واحداً يعمل في الاسم السابق وفي ضميره في نحو: (زيداً ساعدته)[١].

– تسهيل تحليل بعض التراكيب المشكلة، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون**﴾[٢] فنقول: بأن الضمير في عبارة (عنه) يعود على لفظ الجلالة (الله) و (رسوله) معاً. ونقول في تراكيب (ظنّ) وأخواتها بأن المفعولين اللذين أصلهما المبتدأ والخبر أو ما يقع موقعهما: في محل نصب، بغضّ النظر عن حالتي التعليق أو الإلغاء. ونقول بأن قولك: (فتلقفها رجل رجل) فيه فاعلان، وفي نحو: (إنك وزيد ذاهبان) يقال: إن (ذاهبان) خبر عن (إنّ) والمبتدأ (زيد).

– تعديل المبدأ الإعرابي المتصل باستبعاد توارد عاملين على معمول واحد، أو استبعاد شغل اللفظ لموقعين إعرابيين معاً، أو رفض كون اللفظ عاملاً ومعمولاً لما عمل فيه في آن واحد، أو استبعاد إمكان التقاء علامتين إعرابيتين في اللفظ، وذلك لورود أمثلة تثبتها مما سبق في هذا البحث. وتجدر الإشارة إلى وجود تداخل بين التعبيرات الفصيحة المسموعة عن العرب وبين اختيارات النحاة أو تقديراتهم، حتى إن المطّلع في النحو ليخيل إليه أن هذه الاختيارات والتقديرات والعبارات التي يرونها جائزة قد تحولت إلى لغة من لغات العرب، فأصبحت نماذج معيارية فرضت نفسها على اللغة العربية، وصارت مستندة لدى النحويين

---

(١) من أمثلة هذا التقدير ما ورد في: كتاب سيبويه ١ /٨٣: (« وإن شئت قلت: زيداً مررت به، تريد أن تفسر به مضمراً، كأنك قلت إذا مثلت ذلك: جعلت زيداً على طريقي مررت به، ولكنك لا تظهر هذا الأول لما ذكرت لك » و « وإذا نصبت: زيداً لقيت أخاه، فكأنه قال: لا بست زيداً لقيت أخاه. وهذا تمثيل ولا يتكلم به »). وفي ضوء الازدواج الوظيفي يقال في تحليل: (زيداً مررت به) إن (زيداً) منصوب بنزع الخافض، وأن شبه الجملة في أصل الجملة متعلق بالفعل المذكور، دون حاجة إلى تقدير.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٢٠.

في توجيه الشواهد المسموعة إذا تعارضت مع القواعد النحوية المقررة.

- إعادة تحليل بعض التراكيب الشائعة في ضوء مبدأ الازدواج الوظيفي تخفيفاً للتعليل المنطقي، وإبعاداً للتأويل الفلسفي، واستبعاداً للتقدير البعيد، مما اعترض عليه دعاة تيسير النحو العربي قديماً وحديثاً(١).

تأسيس الازدواج الوظيفي:

يقترح الاعتداد بمبدأ الازدواج الوظيفي بوصفه مبدأ نحوياً مطّرداً في تعيين الخصائص والوظائف التركيبية، وذلك في ضوء الأسس التالية:

١ - أن ينطلق تصور الازدواج الوظيفي في التراكيب النحوية من منظور نحوي وصفي يستند إلى الاستعمال اللغوي الوارد عن العرب، ويتطلب هذا المنظور أن نعدّل في القواعد النحوية لكي تتوافق مع خصائص اللغة التي نقوم بتحليلها. ولهذا استند هذا البحث في إبراز مظاهر الازدواج إلى الشواهد والأمثلة المضمنة في مصادر النحو العربي. ويقتضي هذا المنطلق أيضاً ألا تكون التراكيب العقيمة المفترضة في الدرس النحوي أساساً في التعقيد للغة أو تطوير قواعدها.

٢ - ألا ترفض مظاهرالازدواج الوظيفي بأدلة منطقية فلسفية، أو حجج مادية تقيد آثار العوامل النحوية التي هي في حقيقتها أمارات ودلالات. ولهذا اعتمد البحث اللفتات الذكية الواردة عن بعض النحاة في اعتماد مرونة حدود تأثير العوامل، وبصفة خاصة إذا وردت أمثلة فصيحة تساندها. وكذلك اعتماد فتح القوائم المقفلة للأدوات والأفعال الوظيفية إذا وردت أمثلة تساندها عن العرب. وبهذا المبدأ نجمع بين مبدأين أساسيين في النحو العربي هما السماع والقياس.

٣ - ينبغي أن يستفاد من الآراء والملحوظات الواردة عن النحاة العرب في تحديد خصائص التراكيب العربية بوجه عام، وفي تحديد مظاهر الازدواج الوظيفي فيها. وقد

(١) انظر: كتاب الرد على النحاة ص٧٨-٩٣ وتقديم شوقي ضيف له ص٥٦-٦٧.

استند هذا البحث إلى بعض هذه الآراء في تقديم هذا المبدأ والدعوة إلى اعتماده في التحليل النحوي.

٤ - اعتبار الخصائص النحوية التي اكتسبتها مكونات التراكيب في تعيين أوجه الازدواج الوظيفي لها؛ ذلك لأن الخصائص النحوية الأساسية للمفردة قد تتغير عندما تتألف مع غيرها في بعض التراكيب، ومن ذلك ما لفت النحاة النظر إليه من استخدام (ظنّ) و (رأى)، وأنماط استخدام (ما) في اللغة العربية.

٥ - اعتبار الخصائص الدلالية المعجمية العرفية، والدلالية التركيبية؛ ذلك لأن دلالة المفردة متعددة ولا تتعين إلا في تركيب، وليست الدلالة التي تحدد للكلمة إلا نوعاً شائعاً من الدلالة التي قد ترد لها في اللغة، فقد تكتسب المفردة دلالة معينة من علاقاتها مع غيرها من المفردات التي تألفت معها، سواء أكانت هذه الدلالة حقيقية أم مجازية، وقد تختلف دلالة المفردة إذا اختلفت متعلقاتها، وتختلف طبقاً لذلك وظائفها النحوية.

٦ - أن ينظر في تكامل الازدواج الوظيفي مع غيره من مبادئ التحليل النحوي، فليس الازدواج الوظيفي مبدأً نحوياً كلياً يتوافر في كل التراكيب، بل يتوافر في أنواع معينة من التراكيب النحوية.

٧ - أن يعاد تحليل الشواهد والأمثلة التي يتوافر فيها الازدواج الوظيفي مما سبق أن حمل في التحليل النحوي الشائع على غير الازدواج تمسكاً بالتقدير والتأويل والتخريج.

٨ - أن ترتب الوظائف المزدوجة في التحليل حسب وضوحها؛ فيقدم أبينها في الذكر على غيرها، ويقدم الأثر الإعرابي للعامل اللفظي على أثر العامل المعنوي، وإذا كان العاملان لفظيين يظهر عمل الأقرب، وقد يظهر عمل غيره. ومن ذلك إعراب لفظ الجلالة (الله) في قوله تعالى: ﴿ **وكفى بالله شهيداً** ﴾[1] بأنه مجرور بالباء الزائدة، وهو فاعل مرفوع بضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد. وقد يكون

(١) سورة النساء: الآية ٧٩.

التحليل الإعرابي معقداً في بعض أمثلة الازدواج الوظيفي، كما يقع في إعراب المصدر المؤول (أن تكون المقدَّما) في قول الشاعر:

وقال نبي المسلمين تقدموا وأحبب إلينا أن تكون المقدما

فالمتعجب منه في أمثلة صيغة التعجب (أفعل به) يعرب مجروراً بالباء الزائدة، وأنه فاعل مرفوع بضمة مقدرة على آخره لاشتغال المحل بحركة حرف الجرّ الزائد. أما في إعراب هذا المصدر المؤول (أن تكون المقدما) فإن الباء الزائدة محذوفة، والمصدر المؤول في محل جر بالباء الزائدة المحذوفة، وهو أيضاً في محل رفع فاعل بضمة مقدرة. وإذا كان هذا الفاعل ضميراً مبنياً على الكسر كما في قوله تعالى: ﴿**أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا**﴾[1] فإنه يكون مبنياً على السكون في محل جرّ بالباء الزائدة، وهو فاعل مرفوع بحركة مقدرة على آخره لاشتغال المحل بحركة البناء.

خاتمة:

اقترح البحث توسيع دائرة الازدواج الوظيفي لمكونات التراكيب العربية بالتدليل على شيوعه في التراكيب العربية، فيُنطلق من أنه إذا ساعدت الخصائص التركيبية على إيجاده، قد يفضي إلى أن يعين للفظ أكثر من حالة إعرابية واحدة، أو يعمل العامل في أكثر من معمول، أو أن تتبادل مكونات التركيب الأدوار الوظيفية الطارئة في الجملة، فيعمل في العامل معموله، أو أن يعمل في معمول واحد عاملان معاً. ويمكن في ضوء ذلك أن يرد أثران مختلفان في معمول واحد يلفظ بأحدهما ويلحظ الآخر.

وتتلخص المظاهر التي يرد فيها الازدواج الوظيفي في:

١) السلوك النحوي، من حيث: أ- تأثير عاملين في معمول واحد، ب- وتأثير عامل واحد في معمولين.

(١) سورة مريم: الآية ٣٨.

٢) المعاملة النحوية، من حيث : أ- الموقع الإسنادي، ب- والموقع غير الإسنادي، جـ- والموقع الإسنادي وغير الإسنادي، د- والضمير ومرجعه.

٣) في السلوك والمعاملة النحويين، وقد تعرض البحث لبعض تبعات الأخذ بمبدأ الازدواج الوظيفي في التحليل النحوي. كما قدّم بعض الأسس التي يمكن أن توضع في الاعتبار عند اعتماده.

وفي ضوء ما سبق من التصريح في النحو العربي بأن توارد العاملين على معمول واحد محال على الرغم من الاحتجاج به لدى بعض النحاة، والإقرار ببعض أوجه الازدواج الوظيفي، نرى أن هذا التصريح لا يعبر عن الإجماع الذي لا يقبل الاستثناء. ونرى أن الملحوظات الواردة من النحاة عن مظاهر الازدواج الوظيفي تستحق الاعتبار ما دامت الأمثلة اللغوية تؤيدها. ولا نجد في هذا البحث إقداماً على مخالفة ما اجتمع عليه النحاة مما حذّر منه ابن جني، بل إن البحث يستهدي بتوجيهه إلى الإمعان فيما قدمه النحاة والبناء عليه في التحليل النحوي(١).

ويختتم البحث بالدعوة إلى تبني مبدأ الازدواج الوظيفي في التحليل النحوي بشكل مطّرد، فلعلّ في ذلك تيسيراً لتطبيقات هذا العلم الجليل الموضوع لفهم خصائص اللغة الجليلة، وإبراز مميزات اللسان الشريف.

وأخيراً، نحمد الله العظيم، ونسأله التوفيق والهداية.

---

(١) انظر: الخصائص لعثمان بن جني ١/ ١٨٩، و ١٩٢. وانظر أيضاً: كتاب الاقتراح في علم أصول النحو لعبد الرحمن السيوطي ص٨٨-٨٩.

مراجع البحث ومصادره

- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، دارالكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- أصول النحو العربي، محمد أحمد نحلة، دارالعلوم العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، دار الفكر، دمشق، د.ت.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن هشام، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م.
- تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق مصطفى مسلم محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، محمد الخضري، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي بمصر، د.ت.
- الخصائص، عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- دراسات نقدية في النحو العربي، عبد الرحمن أيوب، مؤسسة الصباح، الكويت، ١٩٨٠م.
- رسالة المباحث المرضية، عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٧م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥م.

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد الأشموني، وعليه: حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي بمصر، د.ت.

- شرح المفصل، يعيش بن علي بن يعيش، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

- شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، تحقيق رمضان عبد التواب ومحمود فهمي حجازي ومحمد هاشم الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م.

- كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، عبد الرحمن السيوطي، تحقيق وتعليق أحمد محمد قاسم، د.ن، ١٩٧٦م.

- كتاب الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

- كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

- المدارس النحوية، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٧، د.ت.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م.

- المغني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٧م.

- المقتضب، محمد بن يزيد المبرد، تحقيق حسن حمد وإميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

- موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الأول ١،٢، شركة صخر لبرامج الحاسب، ١٩٩١-١٩٩٦م.

موقف المبرد من الضرورة الشعرية

د. حازم سعيد يونس البياتي *

تعريف بالبحث

تعني الضرورة الشعرية عند جمهور النحاة ما يقع في الشعر من الظواهر اللغوية المخالفة للقياس، سواء أكان للشاعر عنها مندوحة أم لا، وهي موضوع تعددت فيه وجهات نظر اللغويين والنُّقَّاد، واختلفت.

ويعدّ المبرد أول من أفرد لها كتاباً مستقلاً، غير أن هذا الأثر فُقِد، ففاتنا الاطلاع على مادته، وذلك لم يمنع من البحث عن منهج يحتوي أفكاره ورؤاه فيما يدخل في دائرة هذا الموضوع، من شواهد وتعليقات وآراء، من خلال الرجوع إلى كتابيه: الكامل والمقتضب.

- يكاد مفهوم المبرد للضرورة الشعرية يتطابق مع مفهوم جمهور النحاة لها، بعد أن رأينا تذبذب موقفه إزاءها بسبب كونها ظاهرة جديدة الدراسة في أيامه.

- للمبرد إشارات إلى الضرورة في الكلام، إذ أجاز وقوعها في الأمثال لأنها موضع تخفيف، غير أنه وقف موقفاً شديداً، فأنكر وقوعها في القرآن الكريم.

- وهو في كل ذلك يرى أن لا بد للضرورة من صلة تربطها بالكلام، وهذه الصلة هي وجه الضرورة، بحيث صار الرجوع إلى الأصل قاعدته التي عالج فيها كثيراً من مسائل الضرورات.

❖ أستاذ مساعد في كلية التربية والعلوم الأساسية في جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا/ فرع أبوظبي. ولد في الموصل بالعراق سنة (١٩٥١م)، وحصل على درجة الماجستير في النحو والصرف من كلية الآداب بجامعة الموصل سنة (١٩٨٧م)، وعلى درجة الدكتوراه في النحو واللغة من الكلية نفسها سنة (١٩٩٤م) بتقدير ممتاز، وعنوان رسالته «مرويات شمر بن حمدويه اللغوية»، ومن أعماله تحقيق «موارد البصائر لفرائد الضرائر» لمحمد سليم بن حسين (ت:١١٣٧هـ).

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أفكار المبرد (ت٢٨٥هـ) من قضية الضرورات، سعياً إلى إيجاد منهج يسمح باحتواء جميع أفكاره وآرائه المذكورة في هذا الموضوع، وذلك من الإشارات المتفرقة إلى أنماط هذه الظاهرة وقضاياها في كتابيه: الكامل والمقتضب، وهي في حقيقتها لا تشكل نسيجاً متلاحماً ومتكاملاً، خاصة أن تلك النصوص لم تكن هدفاً موجهاً للضرورات، أو **بعبارة أخرى**: إن ضرورة الشاعر لم تكن مقصودة فيها لذاتها، لأن المبرد كان يتطرق إليها عرضاً كلما سمح له الموقف اللغوي بذلك، وقد طوّعتُ المادّةَ المجموعة وبوبتها وأفرغتُها في القضايا الآتية:

١ – المبرد وكتابه: ضرورة الشعر.

٢ – مفهوم المبرد للضرورة الشعرية.

٣ – موقف المبرد من الضرورة في الكلام.

٤ – وجه الضرورة عند المبرد.

٥ – تصنيف الضرورات عند المبرد.

٦ – نتائج البحث.

١ – المبرد وكتابه: ضرورة الشعر[١]:

نحن نفرد لهذا الكتاب ها هنا مبحثاً قصيراً لارتباطه بموضوع الضرورة أولاً، ولأنه أول ما ألف العلماء في موضوع الضرورات ثانياً، وهو من الكتب التي عصف بها الزمن، فضاع فيما ضاع من تراث الأمة الإسلامية، ولولا وقوفنا على إشارات عدد من العلماء إلى هذا الكتاب ما عرفناه، لأننا لم نعثر بنقولات منه فيما ألف من كتب مستقلة في ضرورة الشعر

---

(١) سمّاه حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/١٠٨٧: ضرورة الشعراء والشعر. وينظر: المبرد: سيرته ومؤلفاته ١٧٩.

فيما بعد، ولا في المباحث الخاصة بالضرورة في كتب النحو، ولعل السيرافي (ت٣٦٨هـ) في قوله[١]: «رأيت بعض من ذكر ضرورة الشعر...»، قد عنى بذلك المبرِّد وكتابه ضرورة الشعر، لاحتمال وقوفه عليه ونقله منه، وكان قد صرح بذكره بعدئذ ابن النديم (ت٣٨٠هـ)[٢]، وياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)[٣]، والقفطي (ت٦٤٦هـ)[٤]، والسيوطي (ت٩١١هـ)[٥]، وآخرون[٦]، وبضياع هذا المؤلَّف ضاعت قيمته العلمية، تاركة لقيمته التاريخية أن تحفظ لمؤلفه فضل السبق والريادة في إفراد الضرورة بتأليف مستقل[٧].

٢ - مفهوم المبرد للضرورة:

إن مفهوم الضرورة عند النحاة واللغويين موضوع خلاف كبير، نشأت فيه وجهات نظر متباينة، يمكن أن نجملها في النقاط الآتية:

أولاً: إن الضرورة ما وقع في الشعر، مما لا يجوز وقوعه في النثر، سواء أكان للشاعر عنه مندوحة[٨] أم لا؟ وهذا الرأي هو المختار عند جمهور النحاة[٩].

ثانياً: إن الضرورة ما ليس للشاعر عنه مندوحة، اعتماداً على أنها مشتقة من الضرر، وهو النازل الذي لا مدفع له، وهذا هو مذهب ابن مالك[١٠].

---

(١) ضرورة الشعر ١٠٤.

(٢) الفهرست ٩٨.

(٣) معجم الأدباء ١٩/ ١٢٢.

(٤) إنباه الرواة على أنباه النحاة ٣/ ٢٥٢.

(٥) بغية الوعاة ١/ ٢٧٠.

(٦) ينظر ما ذكره الدكتور رمضان عبد التواب في مقدمة تحقيقه لكتاب: البلاغة ٦١.

(٧) الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ٢١٥.

(٨) المندوحة: السعة والفسحة والمخلص، ينظر: لسان العرب ٢/ ٦١٣.

(٩) خزانة الأدب ١/ ٣١، ٣٣ والضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر ٦.

(١٠) شرح الكافية الشافية ١/ ٣٠٠.

ثالثاً: إن الشاعر يجوز له في كلامه وشعره ما لا يجوز لغير الشاعر في كلامه؛ لأن لسانه قد اعتاد الضرائر، فيجوز له ما لا يجوز لغيره، وهذا هو مذهب الأخفش (ت٢١٥هـ)(١).

ومما يوضّح اختلاف مذاهب النحاة واللغويين في فهم الضرورة أقوالهم في بيت ذي الخرق الطهوي:

يقولُ الخَنا وأَبْغَضُ العُجمِ ناطقاً إلى ربّنا صوتُ الحمارِ اليُجَدَّعُ

فالجمهور على أن في هذا البيت ضرورة، وهي إدخال (أل) الموصولة على الفعل المضارع لمشابهته اسم المفعول، وذلك لا يجوز عندهم في النثر. وهذا اختيار عند ابن مالك (ت٦٧٢هـ) لإمكان الشاعر أن يقول: صوت الحمار يُجَدَّعُ(٢).

ومما لا شك فيه أن هذا الاختيار غير صائب، لأن ابن مالك فيه قد فهم الضرورة بمعناها المعجمي وهو الاضطرار والإلجاء، مما جعله يتعرض لنقد شديد، فاتّهمه الشاطبي (ت٧٩٠هـ) وأبو حيان (ت٧٤٥هـ)(٣) بقصور فهم قول النحاة في ضرورة الشعر، لأنه فهم أن الضرورة في اصطلاحهم هي الإلجاء إلى الشيء، ورأيه هذا يؤدّي إلى إلغاء الضرورات أصلاً، لأنه ما من ضرورة إلا ويمكن إزالتها ونظم تركيب آخر غير ذلك التركيب يتخلص فيه الشاعر من الضرورة.

أما مفهوم المبرد للضرورة على وفق ما عرضناه موجزاً من مذاهب، فإن الرجل لم يبد لدينا معنياً بوضع تحديد واضح ودقيق لها، فيما وصل إلينا من تراثه النحوي واللغوي، فكل ما وجدناه له هو إضاءات وإشارات مبثوثة في أثناء دراساته وتعليقاته، وربما عاد ذلك إلى أن معالم الضرورة لم تكن بعد واضحة في ذهنه، مما أدّى إلى صعوبة وصولنا إلى تحديد واضح لفهمه لها، اعتماداً على ما دخل لديه في دائرتها من شواهد وتعليقات، فضلاً عن

(١) شرح جمل الزجاجي ٢/٥٥٠، وارتشاف الضرب ٣/٢٦٨.

(٢) شرح الكافية الشافية ١/٣٠٠، وينظر: مغني اللبيب ١/٤٩.

(٣) خزانة الأدب ١/٣٣-٣٤ وينظر: ضرائر الشعر ٧، والضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٤٠، ١٤٢.

بقاء هذا التحديد قبل هذا وبعده صعباً؛ لأن كثرة شواهده وتداخلها، وتعدد روايات تلك الشواهد تعدداً يخرجها في قسم منه من الضرورة، عقّدت مفهوم الضرورة عنده، وجعلته موضوعاً مثيراً للنقاش والجدل، فابن يعيش (ت٦٤٣هـ)(١)، يذهب إلى أن المبرد كان يرى أنه لا يجوز أن يحمل الكلام على الضرورة ما وُجِد عنها مندوحةٌ، ومن ثَمّ غلط سيبويه (ت١٨٠هـ)(٢) في حمله قول النمر بن تولب(٣):

سَقَتْهُ الرَّواعِدُ مِنْ صَيِّفٍ ... وإنْ مِنْ خريفٍ فَلَنْ يَعْدَمَا

على إرادة «إما»، والتقدير: وإما من خريف، فحذف «ما» من «إما» للضرورة. فالمبرد يرى أنه لو قلت: ضربت إما زيداً، لم يجز، لأن المعنى: إما هذا وإما هذا، وصحة محمله على ما ذهب إليه الأصمعي (ت٢١٦هـ) أنها «إن» الجزائية، والمراد: وإن سقته من خريف فلن يعدم الري.

في حين علل باحث معاصر(٤) ما رآه من تناقض في أفكار المبرد بقوله: «إن المبرد كان يرى الضرورة مالا مندوحة للشاعر عنه وقت الحداثة والشبيبة حين ألف «مسائل الغلط» التي نقد بها «الكتاب» وردّ فيها كثيراً من شواهده في الضرورة وغيرها، إلا أنه رجع عن هذا الرأي بعد ذلك، كما رجع عن كثير من المسائل التي تعقّب فيها سيبويه، وكان يعتذر منها، ويقول: «هذا شيء كنا رأيناه أيام الحداثة، فأما الآن فلا»، ووافق سيبويه والجمهور في الضرورة، كما يتضح ذلك في كتابه «المقتضب» الذي ألفه زمن الشيخوخة بعد أن اكتمل نضجه العقلي، وعمق تفكيره، واستوت ثقافته».

(١) شرح المفصل ٨/١٠٢، وينظر: ضرائر الشعر ١٠٦.

(٢) الكتاب ١/١٣٥.

(٣) شعراء إسلاميون ٣٨١.

(٤) هو الدكتور إبراهيم حسن إبراهيم في كتابه: سيبويه والضرورة الشعرية ٤٧؛ وينظر: مقدمة الشيخ عضيمة للمقتضب ١/٧٠، ٩٦.

نحن نرى بعد ما ذكرناه أن مفهوم المبرد للضرورة الشعرية يكاد ينسجم مع تعريف الجمهور لها؛ بأنها مخالفة الشاعر لمقاييس اللغة وأصول النحو، سواء أكان له عنها مندوحة أم لا، مستندين إلى الأدلة الآتية:

أولاً: إن المبرد لم يقيد جواز الضرورة في الشعر بألا تكون أمام الشاعر مندوحة للهرب من الوقوع فيها، فكان يقول(١): «الشاعر إذا احتاج أجراه بلا توكيد لاحتمال الشعر ما لا يحسن في الكلام»، و «اعلم أن الشاعر إذا اضطر إلى صرف ما لا ينصرف جاز له ذلك»(٢).

ثانياً: استشهاده بأبيات شعرية كثيرة وقعت فيها ضرورات، وفيها روايات أخرى تلغي ضروراتها، وسكوته عنها، كما في قول النابغة الذبياني(٣):

رَدَّتْ عليهِ أَقاصِيْهِ وَلَبَّدَهُ ضَرْبُ الوليدةِ بالمِسْحاةِ في الثَّأَدِ

فقد استشهد به على إسكان المنقوص في «أقاصيه» ضرورة في حالة النصب؛ حملاً على الرفع والجر(٤)، وأهمل الرواية الأخرى الملغية للضرورة في هذا الشاهد، وهي «رُدَّت» بالبناء للمجهول، فـ «أقاصيه» على هذه الرواية في موضع رفع، والياء سُكّنت لأن الضمة فيها ثقيلة(٥).

وربما كان يشير إلى هذه الروايات، فضلاً عن روايات الضرورة من غير أن يردها، كما فعل في قول حسان(٦):

---

(١) الكامل ١/٣٢٢.

(٢) المقتضب ٣/٣٥٤.

(٣) ديوانه ٤.

(٤) المقتضب ٤/٢١. وينظر: الكامل ٣/٢١.

(٥) شرح القصائد العشر ٤٤٨.

(٦) ديوانه ١/١٧.

كـأنَّ سُـلافـةً مِن بيتِ رأسٍ   يكونُ مِـزاجَـهـا عَـسَلٌ ومَـاءُ

فقد استشهد به على الإخبار بالمعرفة « مزاجُها » عن النكرة « عسلٌ »، وذُكر أن المازني كان يرويه:

يكونُ مزاجُها عَسَلاً ومَاءُ

يريد: وفيه ماء، ورواية المازني ملغية للضرورة(١).

ثالثاً: إن من بين الضرورات التي أوردها ما يكون بوسع الشاعر التخلص منه بسهولة ويسر، بتصرف لغوي يسير، تستبدل فيه حركة بحركة أخرى يعضدها وجه نحوي، من ذلك استشهاده بقول أنس بن زنيم:

كَمْ بجودٍ مُقْرِفٍ نالَ العُلا   وشريفٍ بخلُهُ قد وَضَعَهْ

على الفصل بين « كم » و « مقرف » بالجار والمجرور ضرورة(٢).

وفي إعراب « مقرف » قال الأعلم الشنتمري(٣): « الشاهد فيه جواز الرفع والنصب والجر في « مقرف »، فالرفع على أن تجعل « كم » ظرفاً وتكون لتكثير المراد، وترفع المقرف بالابتداء، وما بعده خبره، والتقدير: كم مرة مقرف نال العلا. والنصب على التمييز لقبح الفصل بينه وبين « كم » في الجر، وأما الجر فعلى أنه أجاز الفصل بين « كم » وما عملت فيه بالمجرور ضرورة ».

إنّ المبرد أجاز الجر في البيت للضرورة مع سهولة الفرار إلى الرفع أو النصب من غير إخلال بالبيت.

وكثير من الشواهد التي أوردها يمكن إخراجها من حيِّز الضرورة بالتصرف اللغوي

(١) المقتضب ٤/٩١-٩٢.

(٢) المقتضب ٣/٦١.

(٣) تحصيل عين الذهب ٢٩٧.

اليسير الذي أشرنا إليه سابقاً، ومنها قول المغيرة بن حبناء(١):

سَأَتْرُكُ منزلي لبنيْ تَمِيْمٍ وأَلْحَقُ بالعراقِ فَأَستَرِيْحَا

فقد أورده شاهداً على نصب الفعل المضارع بعد الفاء في الواجب(٢)، وكان بوسعه وضع «لأستريحا»(٣) في موضع «فأستريحا» فيخرج البيت من دائرة الضرورة من غير إخلال بالوزن.

رابعاً: كان المبرد يرى أن الأمثال يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر؛ لكثرة الاستعمال لها(٤)، وهي غير مقيدة بوزن وقافية كالشعر، فكيف يمكن أن يقال: إن الضرورة عنده هي مالا مندوحة للشاعر عنه؟!

٣ - موقف المبرد من الضرورة في الكلام:

إن عرض هذه القضية مفيد جداً، لأن الضرورة محصورة في أذهان الدارسين بوقوعها في الشعر وحده، بحيث لم نعد نتوقع وقوعها في أي جنس آخر من أجناس الكلام العربي، بيد أننا قد وجدنا للمبرد -فيما وقعنا عليه من كلامه- إشارات إلى هذه القضية التي يمكن أن نفرغ كلامنا عليها في مسألتين، هما:

- ضرورات الأمثال:

لقد أجاز المبرد وقوع الضرورة في الأمثال، على الرغم من أنها لون من ألوان التعبير الفني الاختياري، لا يخضع لاعتبارات الوزن والقافية، ولا يوصف قائله بالاضطرار، ولكن لما كثر استعماله كان موضع تخفيف، فجاز فيه ما جاز في الشعر، ولهذا وجدناه يجيز

---

(١) شعراء أمويون ٤ / ٨٣.

(٢) المقتضب ٢ / ٢٤.

(٣) هي رواية ذكرها الأعلم الشنتمري في: النكت في تفسير كتاب سيبويه ١ / ٧١٥، وتحصيل عين الذهب ٣٩٢.

(٤) المقتضب ٤ / ٢٦١.

حذف «يا» من النكرة وهو مخصوص بالشعر، بقوله(١): «وقالوا في مثل من الأمثال -والأمثال يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر لكثرة الاستعمال لها-: اقتدِ مخنوقُ، وأصبح ليلُ، وأطرق كرا»(٢).

كما أجاز أيضاً جمع فاعل على فواعل؛ صفة لمذكر عاقل، وهو خاص بالشعر، بقوله(٣): «وقد قالوا: هالك في الهوالك(٤)؛ لأنه مثل مستعمل، والأمثال تجري على لفظ واحد، فلذلك وقع هذا على أصله».

وقال في موضع آخر(٥): «وكل شيء كان في موضع الفعل ولم يكن فعلاً، فلا يجوز أن تأمر به غائباً .. ولا يجوز أن تقدم فيه ولا تؤخر، فتقول: زيداً عليك، وزيداً دونك .. وإنما قالوا: عليه رجلاً ليسني، لأن هذا مثل، والأمثال تجري في الكلام على الأصول كثيراً».

- محاذرة القول بوقوع الضرورة في القرآن الكريم:

ومعلوم عندنا أن معظم النحاة يميل إلى أن كل ما جاء في القرآن الكريم على غير القياس والأصل، ليس من باب الضرورة، ومن هنا فكل ضرورة في الشعر لها ما يقابلها أو يماثلها في القرآن الكريم تبطل أن تعد ضرورة(٦)، ويبدو أن النحاة قد تمسكوا بهذا الحذر لسببين:

١ - التخلص من القول بمماثلة القرآن للشعر، ومن ثم تجنب اشتراكهما في حكم الضرورة.

٢ - إن الضرورة تحمل في أذهانهم العجز والقصور عن التعبير بصورة سليمة، فلزم من

---

(١) المقتضب ٤ / ٢٦١.

(٢) مجمع الأمثال ٢ / ٣٥، ١ / ٥٥٩، ٥٩٧.

(٣) المقتضب ٢ / ٢١٩. وينظر: ٣ / ٢٨٠ منه، والكامل ٢ / ٥٨.

(٤) لسان العرب (هلك) ١٠ / ٤٠٥ ولم نجده في كتب الأمثال.

(٥) المقتضب ٣ / ٢٨٠.

(٦) القزّاز القيرواني حياته وآثاره ١٥٣، وينظر: ضرائر الشعر ٣٢٦ وما بعدها.

هذا تنزيه كلام الله سبحانه وتعالى عن كل ما يوهم ذلك، تبعاً للموقف العام الذي يلزمنا به الاعتقاد المطلق بتمام صفاته وكمالها، في ذاته -عز وجل- وفي كلِّ ما يتصل به، لذا فقد أنكر المبرد وقوع الضرورة في القرآن، لأن القرآن «إنما يحمل على أشرف المذاهب»(١) وقد حمله التزام هذا المذهب على اتخاذ المواقف الآتية:

أولاً: تخطئة قراءة حمزة (ت١٥٦هـ): ﴿**واتقوا الله الذي تَساءلونَ بهِ والأرْحامِ**﴾(٢)، بجر الأرحام، وهي قراءة سبعية، بقوله(٣): «وهذا مما لا يجوز إلا أن يضطر إليه شاعر، كما قال(٤):

فاليومَ قرَّبْتَ تَهجُونا وتَشْتُمُنا فاذْهَبْ فما بكِ والأيَّامِ من عَجَبِ»

وتخطئة قراءته الأخرى: ﴿**ثلثَمائةِ سنينَ**﴾(٥) بالإضافة، بقوله(٦): «وهذا خطأ في الكلام غير جائز، وإنما يجوز مثله في الشعر للضرورة، وجوازه في الشعر أنَّا نحمله على المعنى، لأنه في المعنى جماعة، وقد جاز في الشعر أن تفرد وأنت تريد الجماعة، إذا كان في الكلام دليل على الجمع، فمن ذلك قوله(٧):

كُلُوا في نِصْفِ بَطْنِكُمُ تَعِيشُوا فإنَّ زمانَكُمْ زَمَنٌ خَمِيصُ»

ثانياً: تضعيف قراءة أبي عمرو (ت١٥٤هـ): ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ. اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾(٨)

---

(١) الكامل ٣/٣٩.

(٢) ١ - النساء، وينظر: السبعة في القراءات ٢٢٦.

(٣) الكامل ٣/٣٩.

(٤) الكتاب ٢/٣٨٣ ولم ينسبه. ونسب إلى عمرو بن معد يكرب في: ديوانه - الملحقات ١٨٥.

(٥) ٢٥ - الكهف، وينظر: السبعة في القراءات ٣٩٠.

(٦) المقتضب ٢/١٧١.

(٧) لم نعرفه، وهو في: الكتاب ١/٢١٠.

(٨) ١، ٢ - الإخلاص، وينظر: السبعة في القراءات ٧٠١.

بحذف التنوين من (أَحد)، وترجيح القراءة المتواترة بالتنوين، لأنه وجد أن حذف التنوين كما ورد في الشعر ضرورة، فكيف يقول بمجيئه في القرآن، والقرآن «ليس بموضع ضرورة»؟![١].

ثالثاً: إبطاله أن يكون رفع الاسم بتأويل معنى في الكلام ضرورة، فقول نهشل بن حري[٢]: -

لِيُبْكَ يزيدُ ضارعٌ لخُصُومةٍ ومُخْتَبِطٌ مما تُطِيحُ الطوائِحُ

- والشاهد فيه: رفع «يزيد» على أنه نائب فاعل، ورفع «ضارع» و «مختبط» بالمعنى، لأنه لما قال: لِيُبْكَ، علم أن له باكياً، فكأنه قال: يبكيه ضارع لخصومته ومختبط -: ضرورة عند أبي سعيد السيرافي[٣]، والقزاز القيرواني (ت٤١٢هـ)[٤]، وابن عبد الحليم (ت١١٣٨هـ)[٥] واختياراً عند المبرد[٦] لمجيء ما يماثله في القرآن الكريم في قراءة بعض الناس: ﴿**زُيِّنَ لكثيرٍ مِنَ المشركينَ قَتْلُ أولادِهِمْ شُركاؤُهُمْ**﴾[٧] لما قال: قتل أولادهم، تم الكلام، فقال: شركاؤهم على المعنى، لأنه علم أن لهذا التزيين مزيناً، فالمعنى: زينه شركاؤهم.

٤ - وجه الضرورة عند المبرد:

إن في قول سيبويه في باب ما يحتمل الشعر[٨]: «وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم

(١) الكامل ١/٢٨٧.

(٢) عشرة شعراء مقلّون ١١٠.

(٣) ضرورة الشعر ٢٠٢.

(٤) ما يجوز للشاعر في الضرورة ١٨٧.

(٥) موارد البصائر لفرائد الضرائر ٤٢٦.

(٦) المقتضب ٣/٢٨١-٢٨٢.

(٧) ١٣٧ - الأنعام، وينظر: المحتسب ١/٢٢٩.

(٨) الكتاب ١/٣٢.

يحاولون به وجهاً» تأكيداً صريحاً على أن الضرورة الشعرية لا بدّ فيها من وجه تُخرَّج عليه حتى لا تنسب إلى الغلط أو اللحن، وكونها رخصة لا يعني أن الشاعر يستعملها بلا حدود، وإلا عُدّ خارجاً عن سنن العربية.

وحين يعرض المبرد رأيه في الضرورة الشعرية بقوله(١): إنها «لا تُجوِّز اللحن» وقوله(٢): إن الشاعر إذا اضطر رد الأشياء إلى أصولها. فإنه لم يفد من عبارة سيبويه إفادة نصية، غير أنه أكد ذلك المبدأ المعياري بعبارات متقاربة معه(٣)، إذ لا بد للضرورة من صلة تربطها بالكلام، وهذه الصلة هي المعروفة بـ«**وجه الضرورة**» أوبـ«**علتها**»(٤)، والمتتبع للضرورات التي ذكرها المبرد يجد أن وجوهها عنده لا تخرج عن أحد أمرين:

أولاً: رد الأشياء إلى أصولها، فقد ترددت هذه الفكرة كثيراً في كلامه(٥)، وصارت قاعدته التي يعالج فيها ما يعرض له من مسائل الضرورات مثل قوله(٦): «واعلم: أنَّ الشاعر إذا اضطر رد هذا الباب إلى أصله، وإن كان يرى القول الأول، لأنه يجوز له للضرورة أن يقول: «ردد» في موضع: «رد»، لأنه الأصل، كما قال(٧):

* أني أجود لأقوام وإن ضَنِنُوا *

ويجوز له صرف ما لا ينصرف، لأن الأصل في الأشياء أن تنصرف، فإذا اضطر إلى الياء

(١) المقتضب ٣/٣٥٤.

(٢) انظر المقتضب ١/١٤١-١٤٢.

(٣) ينظر: الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٨٨.

(٤) سيبويه والضرورة الشعرية ٥٠.

(٥) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الكامل ١/٢٥٦، ٢/٥٨، والمقتضب ١/١٣٩، ١٤١-١٤٢، ٣/٣٥٤.

(٦) المقتضب ١/١٤١-١٤٢.

(٧) هو قَعْنَبُ ابن أم صاحب، ينظر: الكتاب ١/٢٩، ٣/٥٣٥.

المكسور ما قبلها أن يعربها في الرفع والخفض فعل، لأنه الأصل، كما قال ابن قيس الرقيات(١):

لا باركَ اللّهُ في الغوانِي هَلْ   يُصْبِحْنَ إلا لَهُنَّ مُطَّلَبُ

لأن: غواني فواعل، فجعل آخرها كآخر ضوارب».

إن المبرد لا يحيل إلى الضرورة إلا إذا كانت موافقة أصلاً من أصول العربية، لأن الجائز في الضرورة عنده، إنما هو الرجوع إلى الأصل لا الخروج عنه(٢).

ثانياً: التشابه بين ظاهرتين، ويعدّ الخليل صاحب هذه الفكرة، فهو رأى أن الشاعر حين يضطر إلى أي تركيب من التراكيب، فإن الاستغراق النفسي يسوقه أحياناً إلى أن ينيب بِنيةً مناب بِنيةٍ، وهذه العملية – وإن تمت في جو من الاستغراق – فهي تقوم على تداعي الصيغ وتفاعلها(٣).

ومن أمثلته قوله(٤): «فأما: إياك الضرب، فلا يجوز في الكلام، كما لا يجوز: إياك زيداً، فإن اضطر شاعر جاز، لأنه يشبهه للضرورة بقوله: أن تقربا»، وبالتشابه علل المبرد أيضاً خروج «سوى وسواء» عن الظرفية، بقوله(٥): «وقد اضطر الشاعر فجعله اسماً، لأن معناه معنى «غير» فحمل عليه، وذلك قوله(٦):

تَجانَفُ عن جُلِّ اليمامةِ ناقَتِي   وما قَصَدَتْ من أهلِهِ لسوائكا

(١) ديوانه ٣.

(٢) المقتضب ٣/٣٥٤، وينظر: الضرورة الشعرية دراسة أسلوبية ٣١، والضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٨٨.

(٣) نظرية الضرورة في كتاب سيبويه: مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق، مج٥٥، ج١، ص١٢٩–١٣٠.

(٤) المقتضب ٣/٢١٣.

(٥) المقتضب ٤/٣٤٩.

(٦) هو الأعشى، ينظر: ديوانه ١٣٣.

وقد ترتبت على فكرة الأصل عنده ثلاثة أمور(١):

الأول: أن ما خالف الأصول مما يقع في الشعر ليس من باب الضرورة، وإنما هو من باب اللحن، وهذا لا يجوز في العربية شعراً أو كلاماً، فالضرورة إنما هي رجوع إلى الأصل، وما خالف الأصل يدخل في دائرة مستوى اللحن، ومن هنا فإن قوله(٢): «وإن اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف لم يجز له ذلك، وذلك لأن الضرورة لا تجوّز اللحن، وإنما يجوز فيها أن ترد الشيء إلى ما كان له قبل دخول العلة»: إنما هو تأكيد على أن الحد بين الضرورة والخطأ، هو الوجه الذي تُخرّج عليه ضرورة الشاعر، لأن الشاعر في ضرورته إنما يستبدل نظاماً بآخر يجاري مقاييس العربية، في حين أن الخطأ ما خرج عن المبادئ الأساسية للغة(٣).

الثاني: أنه أجاز الرجوع إلى الأصل في الضرورة جوازاً مطلقاً، وإن لم يرد به سماع، كقوله(٤): «إذا اضطر شاعر جاز له أن يرد مبيعاً وجميع بابه إلى الأصل، فيقول: مبيوع كما قال علقمة بن عبده(٥):

حتى تَذَكَّرَ بَيْضاتٍ وهَيَّجَهُ ... يومُ الرذاذِ عليه الدَّجْنُ مَغْيُومُ»

الثالث: اعتبار الضرورة باباً من أبواب معرفة الأصل، مثال ذلك قوله(٦): «قد يجيء في الباب الحرف والحرفان على أصولهما، وإن كان الاستعمال على غير ذلك، ليدل على أصل الباب»، وقوله(٧): «فأما دم هو فَعَلٌ، ومما يدلك على أنه فَعَلٌ أن الشاعر لما اضطر

(١) الضرورة الشعرية دراسة أسلوبية ٣٣-٣٧.

(٢) المقتضب ٣/٣٥٤.

(٣) ينظر: الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٧١.

(٤) المقتضب ١/١٠١.

(٥) ديوانه ٥٩.

(٦) المقتضب ٢/٩٨.

(٧) المقتضب ١/٢٣١. وينظر: ٢/٢٣٨، ٣/١٥٣ منه.

فأخرجه على أصله، وردَّ ما ذهب منه جاء به متحركاً، فقال(١):

فَلَوْ أنّا على حَجَرٍ ذُبِحْنا جرى الدَّميانِ بالخبرِ اليقين»

٥ - تصنيف الضرورات عند المبرد:

يعد ابن السراج (ت٣١٦هـ)(٢) أول من صنف الضرورات الشعرية تصنيفاً منهجياً وحصرها في ستة أنماط، أضاف إليها فيما بعد أبو سعيد السيرافي شارح كتاب سيبويه قسماً سابعاً بقوله(٣): «وضرورة الشعر على سبعة أوجه، وهي: الزيادة، والنقصان والحذف، والتقديم والتأخير، والإبدال، وتغيير وجه من الإعراب إلى وجه عن طريق التشبيه، وتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث».

وقد جرى تطور النظر في تصنيف الضرورات بعد نص السيرافي على ثلاث مراحل(٤)، هي:

الأولى: النقلة من التصنيف السباعي إلى تصنيف آخر رباعي، قرره ابن عصفور في: ضرائر الشعر(٥)، وقوامه: الزيادة، والنقص، والتقديم والتأخير، والبدل.

الثانية: النقلة من التصنيف الرباعي إلى تصنيف ثلاثي، بنى عليه شعبان الآثاري (ت٨٢٨هـ) سرده للضرورات في منظومته «كفاية الغلام في إعراب الكلام»(٦) وقوامه: الحذف، والتغيير، والزيادة، وعلى هذا التقسيم اعتمد محمود شكري الألوسي

---

(١) هو المثقب العبدي، ينظر: ديوانه ٢٨٣.

(٢) الأصول في النحو ٣/ ٤٣٥.

(٣) ضرورة الشعر ٣٤.

(٤) ينظر في تفصيل ذلك: الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٩٣-١٩٤.

(٥) ص١٧.

(٦) اللوحة ١٤ أ نقلاً عن: الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ١٩٣. ولم نجده في المطبوع الذي حققه الدكتور زهير غازي وهلال ناجي.

(ت١٣٤٢هـ) وأقام عليه تصنيف ضروراته في كتابه: الضرائر[١]، وإن كان قد أخل بالتنبيه على المصدر الذي استقى منه مبادئ هذا التصنيف.

الثالثة: الرجوع إلى حالة البسط التساعي عند ابن عبد الحليم[٢]، بعد الاختصار الثلاثي الذي وصل إليه الآثاري من قبل والألوسي من بعد.

أما المبرد فإن دراسته للضرورة الشعرية قد خلت من أي تصنيف للمظاهر العامة لها في أنماطها ومستوياتها، ويُعزى سبب ذلك إلى أن الضرورة لم تكن مستقرة بعد في أيامه مفهوماً ومصطلحاً وتقسيماً، ولكننا بعد النظر في شتات شواهده وآرائه وتعليقاته في الضرورة الشعرية يمكننا أن نحصرها في أربعة أنواع، هي:

الأول: ضرورات الزيادة:

أ - زيادة الحركة:

١ - إجراء المعتل مجرى الصحيح[٣]

٢ - تحريك الساكن[٤]

قال المبرد: «ومن مذاهبهم المطردة في الشعر أن يلقوا على الساكن الذي يسكن ما بعده للتقييد حركة الإعراب، كما قال الراجز[٥]:

* أنا ابن ماوية إذ جد النَّقُر *

---

(١) ص٥٦، ١٢٧، ٢٨١.

(٢) موارد البصائر ٥٤-٦٢.

(٣) ضرورة الشعر ٥٩، ٦٤، وما يجوز للشاعر ١٩٦، وضرائر الشعر ٤٢، وموارد البصائر ٧٠، ١٣٧، والضرائر ١٧٥. وقد تقدم في ص١٣.

(٤) ضرورة الشعر ٥٣، وما يجوز للشاعر ٢٠٢، وضرائر الشعر ١٧، وموارد البصائر ٦٣.

(٥) هو: عبيد الله بن ماوية في: موارد البصائر ٦٦، وفَدكي بن أعبُد المنقري في: المقاصد النحوية ٤/٥٥٩ وروايته: «النَّقْر»، وهي رواية مبطلة للضرورة.

يريد: النقر يا فتى، وهو النقر بالخيل، فلما أسكن الراء ألقى حركتها على الساكن الذي قبلها»(١).

٣ - فك الإدغام(٢)

ب - زيادة الحرف:

١ - إثبات ألف «أنا» في الوصل(٣)

قال المبرد في تعليقه على قول أبي عيينة:

أنا لكِ عَبْدٌ فكُوني كَمَنْ إذا سَرَّهُ عَبْدُهُ أَعْتَقَا:

«قوله: «أنا لك عبد» فوصل بالألف، فهذا إنما يجوز في الضرورة، والألف تثبت في الوقف لبيان الحركة، فلم يُحتجْ إلى الألف، ومن أثبتها في الوصل قاسه على الوقف للضرورة»(٤).

٢ - إثبات حرف العلة في الموضع الذي يجب فيه حذفه في سعة الكلام(٥)

ذكر المبرد أن ما كان من ذوات الياء فإن الرفع والخفض لا يدخلانه، نحو: هذا قاضٍ فاعلم، ومررت بقاضٍ، فلما احتاج إليه الشاعر رده إلى أصله.. قال الشاعر(٦):

فَيْوماً يُجارينَ الهَوَى غيرَ ماضِيٍ ويوماً تُرَى مِنْهُنَّ غُولٌ تَغَوَّلُ(٧)

---

(١) الكامل ٢/١٦٢.

(٢) ضرورة الشعر ٥٧، وما يجوز للشاعر ٢٧٠، وضرائر الشعر ٢٠، وموارد البصائر ٦٨، والضرائر ١٣٧ وقد تقدّم.

(٣) ضرورة الشعر ٧٧، وما يجوز للشاعر ١٦٠، وضرائر الشعر ٤٩، وموارد البصائر ٩٣، والضرائر ١٥٧.

(٤) الكامل ٢/٣٧. وإثبات ألف «أنا» وصلاً ووقفاً لغة تميم. ينظر: همع الهوامع ١/٦٠.

(٥) ضرورة الشعر ٦٠، وما يجوز للشاعر ١٩٦، وضرائر الشعر ٤٢، وموارد البصائر ٤٨٤، والضرائر ١٧٥.

(٦) هو: جرير، ديوانه ١/١٤٠ برواية: ما صباً، وهي رواية مبطلة للضرورة.

(٧) المقتضب ٣/٣٥٤. وينظر: ١/١٤٤ منه.

٣ - إثبات النونِ في اسم الفاعل في حال اتصال الضمير به(١)

أشار المبرد إلى أن سيبويه روى بيتين محمولين على الضرورة، وكلاهما مصنوع، وليس أحد من النحويين المفتشين يجيز مثل هذا في الضرورة. والبيتان اللذان رواهما سيبويه(٢):

هُمُ القائلونَ الخـيرَ والآمِـرُونَهُ إذا ما خَشُوا يوماً مِنَ الأَمْرِ مُعْظَما

وأنشد:

ولَمْ يَرْتَفِقْ والناسُ مُحْتَضِرُونَهُ جميعاً وأَيدي المُعْتَفِينَ رواهِقُهْ(٣)

٤ - إثبات النون في «مائتين» ونصب التمميز بها(٤)

قال المبرد: «فإن اضطر شاعر فنوّن، ونصب ما بعده لم يجز أن يقَع إلا نكرة؛ لأنه تمييز، كما أنه إذا اضطر، قال(٥):

إذا عـاشَ الفـتى مـائتينِ عـامـاً فَـقَـدْ ذَهَـبَ اللَّذاذةُ والفَـتـاءُ

فإنما حسُن ذلك في «المائتينِ» وإن كان تثنية «المائة»؛ لأنه مما يلزمها النونِ، فقد رجع في اللفظ إلى حال العشرين وما أشبهها، ولكن المعنى يوجب فيه الإضافة»(٦).

٥ - إثبات همزة (أَفْعَل) في بعض التصاريف(٧)

---

(١) ضرورة الشعر ٤٩، وما يجوز للشاعر ٢١٤، وضرائر الشعر ٢٧، وموارد البصائر ١١٨، والضرائر ٣١٢.

(٢) الكتاب ١/١٨٨.

(٣) الكامل ١/٣٦٤.

(٤) ما يجوز للشاعر ٢١٥، وموارد البصائر ٣٣٠.

(٥) الربيع بن ضبع الفزاري في: الكتاب ١/٢٠٨ وموارد البصائر ٣٣٠، ويزيد بن ضبة في: الكتاب ٢/١٦٢.

(٦) المقتضب ٢/١٦٨-١٦٩.

(٧) ضرورة الشعر ٢٢٢، وموارد البصائر ٣٥٠.

قال المبرد: «فإن اضطر شاعر فقال: يُؤَكْرِم ويُؤَحْسِن جاز ذلك .. كما قال[١]:

* فإِنَّهُ أَهْلٌ لأَنْ يُؤَكْرَما *

وقد يجيء في الباب الحرف والحرفان على أصولهما، وإن كان الاستعمال على غير ذلك: ليدل على أصل الباب»[٢].

٦ - إثبات حرف مدٍّ ولينٍ قبل الآخر في جمع الرباعي[٣]

قال المبرد: «فإذا احتاج شاعر إلى زيادة حرف المد في هذا الضرب من الجمع، جاز له ذلك؛ للزوم الكسرة ذلك الموضع، وإنما الكسرة من الياء؛ قال الشاعر[٤]:

تَنْفِي يداها الحَصَى في كلِّ هاجرةٍ نَفْيَ الدراهيمِ تَنْقادُ الصياريفِ[٥]»

٧ - تنوين العلم الموصوف بابن[٦]

قال المبرد: «وذلك أن الشاعر إذا اضطر ردّ تنوين العلم الموصوف بابن إلى حكم النعت والمنعوت، كقوله[٧]:

* جاريةٌ مَنْ قيسٍ ابنِ ثَعْلَبَهْ *[٨]»

٨ - تنوين المنادى المبني[٩]

قال المبرد: «أما قولك: يا ضارباً زيداً، فإنما أردت: يا أيها الضارب. فلما حذفت

---

(١) أبو حيان الفقعسي في: المقاصد النحوية ٤/٥٧٨.

(٢) المقتضب ٢/٩٧-٩٨.

(٣) ضرورة الشعر ٧٣، وما يجوز للشاعر ٢١٣، وضرائر الشعر ٣٦، وموارد البصائر ٨٦، والضرائر ٢٨٣.

(٤) هو: الفرزدق، ديوانه ٢/٥٧٠ (الصاوي).

(٥) المقتضب ٢/٢٥٨. وينظر: الكامل ١/٢٥٣.

(٦) ما يجوز للشاعر ٢٦٠، وضرائر الشعر ٢٨، وموارد البصائر ١٠٤.

(٧) هو: الأغلب العجلي في: شعراء أمويون ٤/١٤٨.

(٨) المقتضب ٣/٣١٤-٣١٥.

(٩) ضرورة الشعر ٤٣، وما يجوز للشاعر ١٥٦، وضرائر الشعر ٢٥، وموارد البصائر ١٠١، والضرائر ٢٨٥.

الألف واللام لحق التنوين للمعاقبة فرده إلى الأصل؛ لأنك لم تنون مضطراً، كما قال(١):

سَلامُ اللَّهِ يا مَطَرٌ عليها وليسَ عليكَ يا مَطَرُ السلامُ(٢)».

٩ – التوكيد بالنون في غير موضعه(٣)

قال المبرد: «فإن كان الجزاء بغير «ما» قبح دخولها فيه، لأنه خبر يجب آخره بوجوب أوله. وإنما يجوز دخولها بغير «ما» في الشعر للضرورة. فمن ذلك قوله(٤):

مَنْ تَثْـقَـفَنْ مَنْهُـمْ فَلَسْتَ بآيِبٍ أَبَداً وقَـتْلُ بني قُـتَـيْـبـةَ شـافِي

فهذا يجوز(٥)».

١٠ – رد اللام المحذوفة إلى الكلمة(٦)

١١ – رد واو «مفعول» من الفعل الأجوف اليائي(٧)

١٢ – سبحان منوناً مفرداً(٨)

قال المبرد: «فإن حذفت المضاف إليه من «سبحان» لم ينصرف؛ لأنه معرفة، وإنما نكرته ليكون معرفة بالمضاف إليه، فأما قول الشاعر(٩):

سُبحانَهُ ثُمَّ سبحاناً نعوذُ بِهِ وقَبْلَنا سَبَّحَ الجُودِيُّ والجُمُدُ

(١) الأحوص الأنصاري، شعره ١٨٣.

(٢) المقتضب ٤/٢٢٤. وينظر: ٤/٢١٣–٢١٥ منه.

(٣) ضرورة الشعر ٧٥، وما يجوز للشاعر ٧٢٦، وضرائر الشعر ٢٩، ٣٠، وموارد البصائر ١٢٠، والضرائر ٣١٤.

(٤) البيت لبنت مرة بن عاهان الحارثي في خزانة الأدب ١٠/٣٩٩.

(٥) المقتضب ٣/١٤–١٥.

(٦) موارد البصائر ٤٧٧. وقد تقدم في ص١٤.

(٧) تقدم في ص١٤. ولم نجد له ذكراً في كتب الضرورة.

(٨) موارد البصائر ١٠٠.

(٩) هو: أمية بن أبي الصلت، شعره – الملحقات ٣٣٣.

فإنما نوّن مضطراً»[١]

١٣- صرف ما لا ينصرف[٢]

قال المبرد في تعليقه على قول النابغة[٣]:

فَلْتَأْتِيَنْكَ قَصائدٌ وَلْيَرْكَبَنْ   جَيْشٌ إليكَ قوادمَ الأكوارِ:

«ويجوز له صرف ما لا ينصرف؛ لأن الأصل في الأشياء أن تنصرف ... فإن احتاج إلى صرف ما لا ينصرف صرفه مع هذه الحركة، فيصير بمنزلة غيره مما لا علة فيه[٤]».

جـ: زيادة الكلمة:

١ – اقتران خبر: كاد وَكَرَبَ ولعل، بأن[٥]

قال المبرد: «فإن قال قائل في الشعر: لعل زيداً أن يقوم – جاز ... قال الشاعر[٦]:

لعلَّكَ يوماً أنْ تُلِمَّ مُلِمَّةٌ   عليكَ من اللائي يَدَعْنَكَ أَجْدَعا

ومن هذه الحروف «كاد» وهي للمقاربة ... فلا تذكر خبرها إلا فعلاً؛ لأنها لمقاربة الفعل في ذاته، فهي بمنزلة قولك: جَعَلَ يقولُ، وأخذ يقول، وكرب يقول، إلا أن يضطر شاعر، فإن اضطر جاز له فيها ما جاز في «لعل». قال الشاعر[٧]:

* قَدْ كادَ مَنْ طُولِ البِلى أَنْ يَمْصَحا *»[٨]

---

(١) المقتضب ٣/٢١٧-٢١٨.

(٢) ضرورة الشعر ٣٩، وما يجوز للشاعر ١٥٥، وضرائر الشعر ٢٢، وموارد البصائر ٩٦، والضرائر ١٣٣.

(٣) ديوانه ٩٩.

(٤) المقتضب ١/١٤٢-١٤٣. وينظر: ٣/٣٥٤ منه.

(٥) ما يجوز للشاعر ١٥٦، وضرائر الشعر ٦٠، وموارد البصائر ١٦٤، والضرائر ٢٣٧.

(٦) هو: متمم بن نويرة، في: مالك ومتمم ابنا نويرة ١١٩.

(٧) هو: رؤبة، ديوانه – الملحقات ١٧٢.

(٨) المقتضب ٣/٧٤-٧٥. وينظر: الكامل ١/١٩٥-١٩٦، ٢/٣٨.

٢ - دخول «يا» على الألف واللام(١)

قال المبرد: «وقد اضطر الشاعر فنادى ياالتي، إذ كانت الألف واللام لا تنفصلان منها، وشبه ذلك بقولك: يا ألله اغفر لي، فقال(٢):

مَنْ أَجْلِكِ يا الَّتي تَيَّـمْتِ قَلْبِي   وأَنْتِ بَخِـيلةٌ بالودِّ عنِّي»(٣)

٣ - زيادة الهمزة قبل: هل(٤)

قال المبرد: «تدخل عليها حروف الاستفهام، نحو قولك: أم هل فعلت؟ وإن احتاج الشاعر إلى أن يلزمها الألف فعل كما قال(٥):

سائِلْ فوارسَ يَرْبوعٍ بشدَّتنـا   أَهَلْ رَأَوْنا بِسَفْحِ القُفِّ ذي الأَكَمِ»(٦)

الثاني: ضرورات النقص:

أ - نقص الحركة:

حذف الفتحة من آخر الاسم المنقوص(٧)

ب - نقص الحرف:

١ - تخفيف المشدد في القوافي(٨)

---

(١) ضرورة الشعر ١٢٨، وما يجوز للشاعر ٢٣٦، والضرائر ١٨١.

(٢) لم نعرف القائل، وهو في: الكتاب ٢/١٩٧.

(٣) المقتضب ٤/٢٤١.

(٤) لم نجد لها ذكراً في كتب الضرورة.

(٥) هو: زيد الخيل، شعره ١٥٥.

(٦) المقتضب: ١/٤٤.

(٧) ضرائر الشعر ٩١، وموارد البصائر ١٧٨، والضرائر ١٧٦، وقد تقدم.

(٨) ضرورة الشعر ٧٩، وما يجوز للشاعر ٢٠٥، وضرائر الشعر ١٣٢، وموارد البصائر ١٩٠، والضرائر ٨٦، ١٤٠.

قال المبرد في تعليقه على قول شبل بن عبد الله:

لا تُقِيلَنَّ عَبْدَ شَمْسٍ عِثاراً   واقْطَعَنْ كُلَّ رَقْلَةٍ وأَواسِي:

« والأواسي، ياؤه مشددة في الأصل، وتخفيفها يجوز، ولو لم يجز في الكلام لجاز في الشعر؛ لأن القافية تقتطعه، وكل مثقّل فتخفيفه في القوافي جائز، كقوله[1]:

أَصَحَوْتَ اليومَ أَمْ شاقَتْكَ هِرْ   ومنَ الحُبِّ جُنُونٌ مُسْتَعِرْ »[2]

٢ – حذف التنوين[3]

قال المبرد: « فأما ما جاء من هذا في الشعر، فقوله[4]:

عمرُو الذي هَشَمَ الثريدَ لقومهِ   ورجالُ مكّةَ مُسْنِتُونَ عِجافُ[5] »

٣ – حذف الزوائد في التصغير والجمع[6]

قال المبرد: « ومن ذلك حذفك جميع الزوائد إذا احتجت إلى حذفها في تصغير أو جمع، أو اضطر إليه شاعر، كما قال العجاج[7]:

* وَمَهْمَهٍ هالكِ مَنْ تَعَرَّجا *

إنّما هو (مهلك) في بعض الأقاويل »[8]

---

(١) هو: طرفة، ديوانه ٦٧.

(٢) الكامل ٤/ ٩.

(٣) ضرورة الشعر ١٠٠، ما يجوز للشاعر ٢٠٩، ضرائر الشعر ١٠٥، موارد البصائر ٢٥٨، والضرائر ٣٦.

(٤) هو: عبد الله بن الزِّبعرى، شعره – الملحقات ٥٣، أو مطرود بن كعب الخزاعي، في: الاشتقاق ١٣.

(٥) المقتضب ٢/ ٣١٢. وينظر: الكامل ١/ ٢٥٢.

(٦) ما يجوز للشاعر ٢٢٥، وموارد البصائر ٢١٣.

(٧) ديوانه ٢٨٥.

(٨) المقتضب ٤/ ١٨٠.

٤ - حذف الميم من: فم(١)

قال المبرد: «وقد لَحّن كثير من الناس العجاج في قوله(٢):

* خالط من سلمى خياشِيمَ وفا *

وليس عندي بلاحنٍ؛ لأنه حيث اضطر أتى به في قافية لا يلحقه معها التنوين في مذهبه»(٣).

٥ - حذف نون الوقاية من: ليت(٤)

أشار المبرد إلى أنه لا يجوز حذف النون من «ليتني» إلا أن يضطر شاعر فيحذفها(٥)؛ لأن الضرورة تردّ الأشياء إلى أصولها، فمن ذلك قوله(٦):

كَمُنْيَةِ جابرٍ إذْ قال لَيْتي ... أُصادِفُهُ ويَهْلِكَ جُلُّ مالي

فهذا من المحذوفِ الذي بُلغ به الأصل(٧).

٦ - حذف الياء والواو الواقعتين صلة لضمير الغائب(٨)

قال المبرد: «واعلم أن الشاعر إذا احتاج إلى الوزن وقبل الهاء حرف متحرك، حذف الياء والواو اللتين بعد الهاء، إذ لم يكونا من أصل الكلمة.

---

(١) لم نجد له ذكراً في كتب الضرورة.

(٢) ديوانه ٣٧١.

(٣) المقتضب ١/٢٤٠.

(٤) ما يجوز للشاعر ٢٨٤، وضرائر الشعر ١١٣، وموارد البصائر ١١٣، والضرائر ٦١، ٦٥، ٧١.

(٥) ظاهر قول الفراء جواز الحذف في الاختيار. ينظر: شرح الأشموني ١/١٢٢.

(٦) هو: زيد الخيل، شعره ١٣٧.

(٧) المقتضب ١/٢٥٠.

(٨) ضرورة الشعر ١٠٧، وما يجوز للشاعر ٢٤٢، وضرائر الشعر ١٢٢، وموارد البصائر ٢١٨، والضرائر ٨١.

فمن ذلك قوله(١):

فإنْ يَكُ غثّاً أو سَميناً فإنّني سأجْعَلُ عَيْنَيْهِ لنفسِهِ مَقْنعا

وقال آخر(٢):

أو مُعْبَرُ الظَّهْرِ يُنْبي عن وَلِيَّتِهِ ما حَجَّ رَبُّهُ في الدنيا ولا اعتمرا(٣)

٧ - قصر الممدود(٤)

قال المبرد في تعليقه على قول النمر بن تولب(٥):

يَسُرُّ الفتى طولُ السَّلامَةِ والبقا فكيفَ يرى طُولَ السَّلامةِ يَفْعَلُ:

«قصر: البقاء ضرورة، وللشاعر إذا اضطر أن يقصر الممدود، وليس له أن يمد المقصور، وذلك أن الممدود قبل آخره ألف زائدة، فإذا احتاج حذفها، لأنها ألف زائدة، فإذا حذفها ردّ الشيء إلى أصله، ولو مد المقصور لكان زائداً في الشيء ما ليس منه»(٦).

جـ: نقص الكلمة:

١ - استعمال الكلمة الخاصة للنداء في غير النداء(٧)

قال المبرد: «وقد يضطر الشاعر فيستعمل هذا(٨) في غير النداء، لأنها في النداء

(١) مالك بن خُرَيم (أو: حُرَيم) الهمداني في: الكتاب ١/ ٢٨. والشاهد في قوله: لنفسه، بحذف الياء في الوصل.

(٢) لرجل من باهلة في: الكتاب ١/ ٣٠. والشاهد في قوله: رَبُّه، بحذف الواو في الوصل.

(٣) المقتضب ١/ ٣٨-٤٩. وينظر: ١/ ٢٦٦-٢٦٧ منه.

(٤) ضرورة الشعر ٩٢، وما يجوز للشاعر ٢٩٢، وضرائر الشعر ١١٦، وموارد البصائر ٢٢٨، والضرائر ٥٧.

(٥) شعراء إسلاميون ٣٦٩ برواية «والغنى» في موضع «البقا» وهي رواية ملغية للضرورة في البيت.

(٦) الكامل ١/ ٢١٦. وينظر في أمثلة أخرى: ٣/ ١٧١ منه.

(٧) موارد البصائر ٢٠٣، ٣٨٤.

(٨) يعني: يا فل، يا فلة، يا لكاع .. وغيرها.

معارف، فينقلها على ذلك، وذلك قوله(١):

* في لَجَّةٍ أَمسِكْ فُلاناً عن فُلِ * »(٢)

٢ – حذف العاطف بعد: إياك(٣)

٣ – حذف الفاء من جواب الشرط(٤)

قال المبرد: «ولو اضطر شاعر فحذف الفاء وهو يريدها لجاز، كما قال(٥):

أَمَّا القِتالُ لا قِتالَ لديكُمُ ولكِنَّ سَيْراً في عِراضِ المواكبِ

وأما ما لا يجوز إلا في الشعر، فهو: إن تأتني آتيك، وأنت ظالم إن تأتني؛ لأنها قد جزمت؛ ولأن الجزاء في موضعه، فلا يجوز في قول البصريين في الكلام إلا أن توقع الجواب فعلاً مضارعاً مجزوماً أو فاء، إلا في الشعر(٦)».

٤ – حذف: ما، مِنْ: إما(٧)

قال المبرد: «وزعم سيبويه(٨) أنها –يعني: إما– «إن» ضمت إليها «ما»، فإن اضطر شاعر فحذف «ما» جاز له ذلك، لأنه الأصل، وأنشد في مصداق ذلك(٩):

---

(١) هو: أبو النجم العجلي، ديوانه ١٩٩.

(٢) المقتضب ٤/٢٣٨. وينظر: الكامل ١/٢٦١، ٣/٣٠١–٣٠٢.

(٣) ما يجوز للشاعر ٣٣٥، وموارد البصائر ٢٩٦. وقد تقدم.

(٤) ضرورة الشعر ١١٥، وما يجوز للشاعر ٧٦، ٢٤٩، وضرائر الشعر ١٦٠، وموارد البصائر ٢٨٤، والضرائر ٦٤، ٢٩٠.

(٥) الحارث بن خالد المخزومي، شعره ٤٥.

(٦) المقتضب ٢/٧١. وينظر: الكامل ١/١٣٣–١٣٤.

(٧) لم نجد له ذكراً في كتب الضرورة.

(٨) الكتاب ١/٢٦٦–٢٦٧، ٣/٣٢٩–٣٣٠.

(٩) لدريد بن الصمة، ديوانه ٦٨.

لَقَدْ كَذَبَتْكَ نَفْسُكَ فاكْذِبنَها فإنْ جَزَعاً وإنْ إجْمالَ صَبْرِ »[١]

٥ – حذف همزة الاستفهام[٢]

قال المبرد في تعليقه على قول ابن أبي ربيعة[٣]:

لَعَمْرُكَ ما أَدْري وإنْ كُنْتُ دارياً بِسَبْعٍ رَمَيْنَ الجَمْرَ أَمْ بِثَمانِ:

« فليس على الإضراب، ولكنه أراد: أبسبع؟ فاضطر فحذف الألف، وجعل « أم » دليلاً على إرادته إياه »[٤].

٦ – حذف: يا، من النكرة المقبل عليها[٥]

قال المبرد: « وقال الأعشى[٦]:

أَلا أَيُّهذا السائلي أَيْنَ يَمَّمَتْ فإنَّ لها في أَهْلِ يَثْرِبَ مَوْعِدا

فهذا تقدير « يا أيها » إلا أن يضطر شاعر، فإن اضطر كان له أن يحذف منها علامة النداء، وأحسن ذلك ما كانت فيه هاء التأنيث، لما يلزمها من التغيير، على أن جوازه في الجميع لا يكون إلا ضرورة. وقال الشاعر، وهو العجاج[٧]:

* جاريَ لا تستنكري عذيري * »[٨]

---

(١) الكامل ١/٢٨٩.

(٢) ما يجوز للشاعر ٣٣٣، وضرائر الشعر ١٥٨، وموارد البصائر ٢٦٤، والضرائر ١٠٧.

(٣) ديوانه ٢٥٨.

(٤) المقتضب ٣/٢٩٣. وينظر: الكامل ٢/٢٤٥، ٣/١٧٧–١٧٨. وقد أنكر حذفها من قوله:

ثُمَّ قالوا: تُحبُّها؟ قُلْتُ بَهْراً عَدَدَ القَطْرِ والحصى والترابِ

وخرج البيت على أن الشاعر أراد: أنت تحبها، فلا ضرورة في البيت. ينظر: الكامل ٢/٢٤٤.

(٥) ما يجوز للشاعر ١١١، وضرائر الشعر ١٥٤، وموارد البصائر ٢٦٩، والضرائر ٧٢.

(٦) ديوانه ٥٦.

(٧) ديوانه ١٨٤.

(٨) المقتضب ٤/٢٥٩–٢٦٠.

٧ – خبر : عسى بغير : أن(١)

قال المبرد : «ولو احتاج شاعر إلى الفعل فوضعه في موضع المصدر جاز؛ لأنه دال عليه . فمن ذلك قوله(٢) :

عَسَى اللَّهُ يُغْنِي عن بلادِ ابنِ قادرٍ   بِمُنْهَمِرٍ جَوْنِ الرَّبابِ سَكُوبِ»(٣)

٨ – العطف بلا فاصل على الضمير المرفوع المتصل والمستتر(٤)

قال المبرد : «فأما قول الله –عز وجل : ﴿**لو شاءَ اللَّهُ ما أشْرَكْنا ولا آباؤنا**﴾(٥)، فإنما يحسن بغير توكيد؛ لأن «لا» صارت عوضاً، والشاعر إذا احتاج أجراه بلا توكيد لاحتمال الشعر ما لا يحسن في الكلام، قال عمر بن أبي ربيعة(٦) :

قُلْتُ إذْ أَقْبَلَتْ وزَهْــرٌ تَهــادى   كَنِعــاجِ المَلا تَعَسَّــفْنَ رَمــلا

وقال جرير(٧) :

ورَجــا الأُخَــيْطِلِ مِنْ سَــفــاهةِ رَأْيِهِ   مــا لم يَكُنْ وأَبٌ لهُ لِيَنالا

فهذا كثير»(٨) .

٩ – العطف على المضمر المجرور دون إعادة الجار(٩)

---

(١) ما يجوز للشاعر ٢٢٣، وضرائر الشعر ١٥٢، وموارد البصائر ٢٧١، والضرائر ١٢٠ .

(٢) هو : هدبة بن الخشرم العذري، شعره ٧٦ .

(٣) المقتضب ٣/٦٩ . وينظر: الكامل ١/١٩٦ .

(٤) ضرائر الشعر ٢٤١، وموارد البصائر ٣١٣، والضرائر ١٨٠ .

(٥) الأنعام – ١٤٨ .

(٦) ديوانه – الملحقات ٤٩٠ .

(٧) ديوانه ١/٥٧ .

(٨) الكامل ١/٣٢٢ .

(٩) ضرائر الشعر ١٤٧، وموارد البصائر ٢٩٣، وقد تقدم .

الثالث: ضرورات التقديم والتأخير:

١ - تقديم الاسم على الفعل بعد أداة الاستفهام غير الهمزة(١)

قال المبرد: «ولو قلت: هل زيد قام؟ لم يصلح إلا في الشعر؛ لأن السؤال إنما هو عن الفعل، وكذلك: متى زيد خرج؟ وأين زيد قام؟ وجميع حروف الاستفهام -غير ألف الاستفهام- لا يصلح فيهن إذا اجتمع اسم وفعل إلا تقديم الفعل، إلا أن يضطر الشاعر»(٢).

٢ - تقديم الاسم على الفعل بعد أداة الشرط(٣)

قال المبرد: «لا تقول: من زيد يأته يكرمه .. ولا: من أتاه أكرمه. فإن اضطر شاعرٌ جاز فيهن الفصل جَزَمْنَ أم لم يَجْزِمْنَ .. فمما جاء في الشعر قوله(٤):

صَعْدَةٌ نابتةٌ في حائرٍ ... أَيْنَما الريحُ تُمَيِّلْها تَمِلْ»(٥)

٣ - تقديم النعت على المنعوت(٦)

قال المبرد في تعليقه على قول عمر بن أبي ربيعة(٧):

وكَمْ مِنْ قَتيلٍ لا يُباءُ بِه دَمٌ ... ومِنْ غَلِقٍ رَهْناً إذا ضَمَّهُ مِنَى:

---

(١) ما يجوز للشاعر ٢٣٨، وضرائر الشعر ٢٠٧، وموارد البصائر ٤٠٣، والضرائر ٢٣٢.

(٢) المقتضب ٢/٧٥. ويستشهد النحاة على ذلك بقول علقمة بن عَبَدة:

أَمْ هَلْ كبيرٌ بكى لم يَقْضِ عَبْرَتَهُ ... إِثْرَ الأَحبَّةِ يَوْمَ البَيْنِ مَشْكُومُ

ينظر: ضرائر الشعر ٢٠٧، وديوان علقمة ٥٠.

(٣) ما يجوز للشاعر ٢٣٨، وضرائر الشعر ٢٠٧، وموارد البصائر ٤٠٣، والضرائر ٢٣٢.

(٤) هو: كعب بن جعيل في: الكتاب ٣/١١٣، والحسام بن ضرار الكلبي في: المقاصد النحوية ٤/٤٢٤.

(٥) المقتضب ٢/٧٥.

(٦) ضرورة الشعر ١٩٣، وضرائر الشعر ٢١٢، وموارد البصائر ٤١١.

(٧) ديوانه ٤٥٩.

« وأما قوله: « ومن غلق رهن » فمن جره فهو من قولهم: رهنٌ غلقٌ، فلما قدم النعت اضطراراً أبدل منه المنعوت، ولو قال: « ومن غلق رهناً » فنصب على الحال من المعرفة بقي الاسم المضمر في: غلق »(١).

٤ - الفصل بين الألف واللام والاسم، وبين قلما والفعل(٢)

قال المبرد: « ولو احتاج شاعر إلى فصل الألف واللام لاستقام ذلك، وكان جائزاً للضرورة؛ كما يجوز مثله في « سوف » و « قلما » و « قد » ونحوها من الحروف التي تكون أصلاً للأفعال؛ كما قال حيث اضطر الشاعر(٣):

صَدَدْتِ فَأَطْوَلْتِ الصدودَ وقلَّما ... وِصالٌ على طولِ الصدودِ يدومُ

وإنما « قلما » للفعل. وعلى هذا قال الشاعر حيث اضطر(٤):

دَعْ ذا وَعَجِّلْ ذا وأَلْحِقْنا بِذَلْ

بالشَّحْمِ إنَّا قَدْ مَلِلْناهُ بَجَلْ

ففصل الألف واللام على أنه قد ردهما في البيت الثاني »(٥).

٥ - الفصل بين العدد وتمييزه(٦)

قال المبرد: « وأما « عشرون » ونحوها، فلا يجوز أن تقول فيها: عشرون لك إلا أن يضطر شاعر، كما قال حين اضطر(٧):

---

(١) الكامل ٢/ ٢٣٠، ٢٣٢.

(٢) ما يجوز للشاعر ٣٠٩، وضرائر الشعر ٢٠١، وموارد البصائر ٣٩٥، ٤٩٧، والضرائر ٢٤٨.

(٣) هو: غيلان في: الكتاب ٤/ ١٤٧. وعلق عليه المحقق بقوله: « هو غيلان بن حريث، أو غيلان بن عقبة، المعروف بذي الرمّة. وليس في: ديوان ذي الرمة، ولا ملحقاته ».

(٤) هو: المرار الفقعسي، شعراء أمويون ٢/ ٤٨٠.

(٥) المقتضب ١/ ٨٤.

(٦) ما يجوز للشاعر ٢٣٥، وضرائر الشعر ٢٠٣، وموارد البصائر ٤٢٠، والضرائر ٢٢٢.

(٧) العباس بن مرداس السلمي، ديوانه ١٣٦.

على أنَّني بعدَما قَدْ مَضَى ثلاثونَ للْهَجْرِ حَوْلاً كَميلاً »[١]

٦ - الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف والجار والمجرور والجملة[٢]

ذكر المبرد أن مما جاء في الشعر فُصِلَ بينه وبين ما عمل فيه من مضاف إليه أو اسم مجرور قوله[٣]:

كَأَنَّ أَصْواتَ مِنْ إِيغالِهِنَّ بنا أواخِرِ المَيْسِ أَصْواتُ الفراريجِ

وقال آخر[٤]:

كما خُطَّ الكتاب بكَفِّ يوماً يهوديٍّ يُقارِبُ أوْ يُزيلُ[٥]

٧ - وضع الكلام في غير موضعه[٦]

قال المبرد: «ومن أقبح الضرورة وأهجن الألفاظ وأبعد المعاني قوله[٧]:

وما مِثْلُهُ في النَّاسِ إلا مُمَلَّكاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ

مدح بهذا الشعر إبراهيم بن هشام بن إسماعيل بن هشام بن المغيرة .. وهو خال هشام ابن عبد الملك، فقال:

(١) المقتضب ٣/٥٥. وهذا الفصل عند سيبويه قبيح، بخلاف الفصل بين كم ومميزها، فهو جائز. ينظر: الكتاب ٢/١٥٨.

(٢) ضرورة الشعر ١٧٨، وما يجوز للشاعر ١٧٥، وضرائر الشعر ١٩١، وموارد البصائر ٤١٤، والضرائر ١٤٢.

(٣) هو: ذو الرمّة، ديوانه ٢/٩٩٦.

(٤) هو: أبو حية النميري، شعره ١٤٢.

(٥) المقتضب ٤/٣٧٦-٣٧٧. وينظر في الفصل بالجملة: ٣/٦٢ منه.

(٦) ضرورة الشعر ١٨٦، وما يجوز للشاعر ٣٠٩، وضرائر الشعر ٢١٣، وموارد البصائر ٣٧٩، والضرائر ٢٤٨.

(٧) هو: الفرزدق، ديوانه ١/١٠٨ (الصاوي).

* وما مثله في الناس إلا مملكاً *

يعني بالمملك: هشاماً، أبو أم ذلك المملك أبو هذا الممدوح، ولو كان هذا الكلام على وجهه لكان قبيحاً، وكان يكون إذا وضع الكلام في موضعه أن يقول: وما مثله في الناس حيٌّ يقاربه إلا مملك أبو هذا المملك أبو هذا الممدوح، فدل على أنه خاله بهذا اللفظ البعيد، وهجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير حتى كأن هذا الشعر لم يجتمع في صدر رجل واحد»(١).

*** الرابع: ضرورات الإبدال:**

أ - إبدال الحرف من الحرف:

١ - إبدال الهمزة ياء(٢)

قال المبرد: «ولكن إذا اضطر الشاعر جاز أن يقلب الهمزة عند الوقف على حركة ما قبلها، فيخلصها على الحرف الذي منه حركة ما قبلها، كما يجوز في الهمزة الساكنة من التخفيف إن شئت. فمن ذلك قول عبد الرحمن بن حسان(٣):

وكُنْتَ أَذَلَّ مِنْ وَتِدٍ بِقَاعٍ   يُشَجِّجُ رأسَهُ بالفِهْرِ واجي

إنما هو من: وَجَأْتُ»(٤).

٢ - إبدال الياء من الحروف الصحاح(٥)

قال المبرد: «واعلم أن الشعراء إذا اضطروا إلى إسكان حرف مما هو متحرك فلم يصلوا

---

(١) الكامل ١/٢٨.

(٢) ضرورة الشعر ١٣٩، وما يجوز للشاعر ٣١١، وضرائر الشعر ٢٢٥، وموارد البصائر ٣٤١.

(٣) شعره ١٨.

(٤) المقتضب ١/١٦٦. وينظر: الكامل ٢/٩٩-١٠٠.

(٥) ما يجوز للشاعر ٢٧٧، وضرائر الشعر ٢٢٥.

إلى ذلك، أبدلوا منه الياء إن كانت قبله كسرة؛ لأن الياء إذا كانت كذلك لم تحرك، فيسلم الإعراب ويصح الوزن، وذلك قوله(١):

لهــا أشــاريرُ مِنْ لَحْمٍ تُتَمِّــرُهُ   منَ الثعــالي وَوَخْــزٌ من أَرانيــهــا

لم يجز أن يذكر الباء في الثعالب، ويحركها فينكسر الشعر، فأبدل الياء لما ذكرت لك»(٢).

ب - إبدال الكلمة من الكلمة:

١ - وضع الواحد موضع الجمع(٣)

جـ - إبدال الحكم من الحكم

١ - إجراء: فَعْلٍ في الجمع في ذوات الواو مُجْرَى السالم(٤)

قال المبرد: «وإذا احتاج شاعر فجمع ما كان من باب «فَعْلٍ» ونحوه على «أَفْعُلٍ» جاز ذلك؛ لأنَّ بابَ «فَعْلٍ» كان في الصحة لأفعل؛ نحو: كلب وأكلب، وكعب وأكعب. وكذلك ما كان نظيراً لهذا إذا اضطر إليه؛ كما قال(٥):

* بكل عيش قد لبست أَثْوبَا *»(٦)

٢ - الإخبار بالمعرفة عن النكرة(٧)

---

(١) النمر بن تولب في: شرح أبيات سيبويه ١/٣٩٣، وأخلّ به صاحب كتاب شعراء إسلاميون.

(٢) المقتضب ١/٢٤٦-٢٤٧.

(٣) ضرائر الشعر ٢٥١.

(٤) لم نجد له ذكراً في كتب الضرورة.

(٥) معروف بن عبد الرحمن في: اللسان ١/٢٤٥.

(٦) المقتضب ١/١٣٢. وينظر: ١/٢٩، ٢/١٩٩ منه.

(٧) ما يجوز للشاعر ١٦٧، وضرائرالشعر ٢٩٥، وموارد البصائر ٣٨٤، والضرائر ٢٣٣.

٣ - إضافة : اثنين إلى اسم الجنس[١]

قال المبرد : « ولو أراد مريد في التثنية ما يريده في الجمع لجاز ذلك في الشعر؛ لأنه كان الأصل، لأن التثنية جمع .. فمن ذلك قول الشاعر[٢] :

* ظَرْفُ جِرابٍ فيه ثنتا حَنظَلِ * »[٣]

٤ - تذكير المؤنث وتأنيث المذكر[٤]

قال المبرد : « وأما :

* لقد ولد الأخيطلَ أمٌّ سَوْءٍ *[٥]

فإنما جاز للضرورة في الشعر قياساً حسناً. ولو كان مثله في الكلام لكان عند النحويين[٦] جائزاً على بعد ... »[٧].

وقال : « فأما قول ابن أبي ربيعة[٨] :

فَكانَ مِجنِّي دُونَ مَنْ كُنْتُ أتَّقِي ثلاثُ شخوصٍ كاعبانِ ومُعْصِرُ

(١) موارد البصائر ٤٦٥ .

(٢) خِطام المجاشعي أو جندل بن المثنى أو سلمى الهذلية في: خزانة الأدب ٧/٤٠٣ .

(٣) المقتضب ٢/١٥٦ . وذكر ابن مالك في: التسهيل ١١٦ : أنه لا يفسر واحد واثنان، و « ثنتا حنظل » ضرورة.

(٤) ضرورة الشعر ٢٠٧، وما يجوز للشاعر ١٧١، ٢٥٤، وضرائر الشعر ٢٧١، وموارد البصائر ٤٤١، والضرائر ١٢٧ .

(٥) لجرير، ديوانه ١/٢٨٣ .

(٦) أجاز الزمخشري حذف علامة التأنيث من الفعل المسند إلى المؤنث الحقيقي مع الفصل، غير أن جوازه ليس بالواسع عنده. ينظر: المفصل ١٩٨ .

(٧) المقتضب ٢/١٤٨ . وينظر: ٣/٣٤٩ منه، وضرائر الشعر ٢٧٧ .

(٨) ديوانه ١٠٠ .

فإنه لما اضطر جعل الشخص بدلاً من امرأة، إذ كان يقصدها به، ولذلك قال: كاعبان ومعصر، فأبان»[١].

٥ - استعمال الكاف اسماً[٢]

أشار المبرد إلى أن الشاعر إذا اضطر جعل الكاف بمنزلة «مثل»، وأدخل عليها الحروف، كماتدخل على الأسماء، فمن ذلك قوله[٣]:

* وصاليات كَكَما يُؤَثْفَيْنَ *

فدخلت الكاف على الكاف[٤].

٦ - الجزم بـ: إذا[٥]

قال المبرد: «فإن اضطر الشاعر جاز أن يجازي بها لمضارعتها حروف الجزاء؛ لأنها داخلة على الفعل وجوابه. ولا بد للفعل الذي تدخل عليه من جواب، فمما جاء ضرورة قوله[٦]:

تَرْفَعُ لي خِنْدِفٌ واللَّهُ يرفعُ لي ... ناراً إذا ما خَبَتْ نيرانُهُمْ تَقِدِ»[٧]

٧ - جزم الفعل المضارع حملاً على المعنى[٨]

قال المبرد: «تقول: يا زيد ليقم إليك عمرو، ويا زيد لتدع بني عمرو. والنحويون

---

(١) المذكر والمؤنث ١٠٨. وينظر: المقتضب ٢/١٤٨.

(٢) ضرورة الشعر ١٦٠، وما يجوز للشاعر ٢٨٩، وضرائر الشعر ٣٠١، وموارد البصائر ٣٤٩.

(٣) هو: خطام المجاشعي في: الكتاب ١/٣٢، ٤٠٨، ٤/٢٧٩.

(٤) المقتضب ٤/١٤٠. وتنظر: ص٣٥٠ منه.

(٥) ما يجوز للشاعر ٣٤٣، وضرائر الشعر ٢٩٧، وموارد البصائر ٤٣٣، والضرائر ١٥٥.

(٦) هو: الفرزدق، ديوانه ١/٢١٦ (الصاوي).

(٧) المقتضب ٢/٥٦.

(٨) ضرائر الشعر ١٤٩.

يجيزون إضمار هذه اللام للشاعر إذا اضطر، ويستشهدون على ذلك بقول متمم بن نويرة[١]:

على مِثْلِ أَصْحابِ البَعوضةِ فاخْمُشي لكِ الويلُ حُرَّ الوَجْهِ أَوْ يَبْكِ مَنْ بكى

يريد: أو ليبك من بكى»[٢].

٨ - جمع: فَاعِل صفة لمذكر عاقل على: فَوَاعِل[٣]

قال المبرد: «وإذا اضطر شاعر جاز أن يجمع «فاعلاً» على «فواعل» لأنه الأصل، قال الشاعر[٤]:

وإذا الرجالُ رأَوْا يَزِيدَ رَأَيْتَهُمْ خُضُعَ الرِّقابِ نَواكِسَ الأَبْصارِ»[٥]

٩ - خروج الكلمة عن الظرفية[٦]

١٠ - العطف على معمولي عاملين مختلفين[٧]

قال المبرد: «وقال أعرابي - أنشدنيه أبو العالية -:

أَلا تَسْأَلُ المكِّيَّ ذا العِلْمِ ما الَّذي يَحِلُّ مِنَ التَّقْبِيلِ في رمضانِ

فقالَ ليَ المكِّيُّ أَمَّا لِزَوْجَةٍ فَسَبْعٌ وأَمَّا خلَّةٍ فثماني

(١) مالك ومتمم ابنا نويرة ٨٤ برواية «وليبك» وهي رواية مبطلة للضرورة في البيت.

(٢) المقتضب ٢/١٣٢. وذكر ابن عصفور في: ضرائره ١٤٩: أنَّ إضمار الجازم وإبقاء عمله أقبح من إضمار الخافض وإبقاء عمله.

(٣) ما يجوز للشاعر ٢٤٧، وموارد البصائر ٤٥٥، والضرائر ١٨٧.

(٤) الفرزدق، ديوانه ١/٣٠٤ (البستاني).

(٥) المقتضب ٢/٢١٩. وينظر: ١/١٢٠-١٢١ منه. والكامل ٢/٥٨.

(٦) ضرورة الشعر ٢٢١، وما يجوز للشاعر ٣٤٠، وضرائرالشعر ٢٨٧، وموارد البصائر ٣٧١. وقد تقدم.

(٧) لم نجد له ذكراً في كتب الضرورة.

وفي هذا الشعر عيبٌ، وهو الذي يسميه النحويون العطف على عاملين، وذلك أنه عطف «خلة» على اللام الخافضة، وعطف «ثمانياً» على «سبع». ويلزم من هذا أن يقول: مر عبدُ الله بزيد وعمروٌ خالدٍ، ففيه هذا القبح ...

ولا أرى ذا في القرآن جائزاً لأنه ليس بموضع ضرورة»(١).

١١- نصب المضارع بعد الفاء في غير الأجوبة الثمانية(٢)

٦ - نتائج البحث:

أ - من المؤكد أن هذه الدراسة لا تمثل لنا جهود المبرد كاملة في فقه الضرورة، نقول هذا بعد أن فاتنا الاطلاع على مادة كتابه المفقود في ضرورة الشعر.

ب - يعد المبرد من أكثر اللغويين توسعاً في هذه الظاهرة بعد سيبويه، وهي ظاهرة جديدة الدراسة في أيامه، فسيبويه هو أول من أشار إليها قبله بزمن قصير.

جـ - يكاد مفهوم المبرد للضرورة يتطابق مع تعريف الجمهور لها، بأنها مخالفة الشاعر لمقاييس اللغة وأصول النحو، سواء أكان الشاعر مضطراً إليها أم غير مضطر.

د - لقد أجاز المبرد وقوع الضرورة في الأمثال لأنها موضع تخفيف، فجاز فيها ما جاز في الشعر، غير أنه حذر من القول بوقوعها في القرآن الكريم، وحمله هذا الموقف على تخطئة قراءات سبعية.

هـ - لم يخف عنا أنه تمثل في تخريج الضرورة مقالة سيبويه: «وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً»، غير أنه لم يفد منها إفادة نصية مباشرة، حتى صارت قاعدته التي عالج فيها كثيراً من مسائل الضرورات.

---

(١) الكامل ١/٢٨٦-٢٨٧. وينظر: ٣/٩٩ منه.

(٢) ضرورة الشعر ١٩٥، وما يجوز للشاعر ٣١٣، وضرائر الشعر ٢٨٤، وموارد البصائر ٤٣٢، والضرائر ٢٧٥.

و - لقد خلت دراسة المبرد للضرورة من أي تصنيف منهجي للمظاهر العامة للضرورات في أنماطها وأنواعها، بيد أننا حاولنا حصرها من أقواله ومعالجاته في أربعة أنواع انضوت تحتها كل شواهد الضرورات ومسائلها التي وردت في كتابيه : الكامل والمقتضب .



ثبت المصادر والمراجع

– ارتشاف الضرب: أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: الدكتور مصطفى أحمد النماس، ط١، مطبعة النسر الذهبي، القاهرة ١٤٠٤ –١٤٠٩هـ/ ١٩٨٤–١٩٨٩م.

– الاشتقاق: ابن دريد (٣٢١هـ)، ط٢، مكتبة المثنى، بغداد ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

– الأصول في النحو: ابن السراج (ت٣١٦هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحسين الفتلي، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– ألفية الآثاري (كفاية الغلام في إعراب الكلام): صنعة: زين الدين شعبان الآثاري (ت٨٢٨هـ): تحقيق: الدكتور زهير غازي زاهد وهلال ناجي، ط١، مكتبة النهضة العربية، عالم الكتب ١٩٨٧م.

– إنباه الرواة على أنباه النحاة: القفطي (ت٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٧٠–١٣٩٣هـ/ ١٩٥٠–١٩٧٣م.

– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: الجلال السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر ١٣٨٤–١٣٨٥هـ/ ١٩٦٤–١٩٦٥م.

– البلاغة: المبرد (ت٢٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

– تحصيل عين الذهب: الأعلم الشنتمري (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: الدكتور زهير عبد المحسن سلطان، ط١، مطابع دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

– خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي (١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعات متعددة، مطبعة الخانجي، القاهرة ١٤٠٢–١٤٠٩هـ/ ١٩٨٢–١٩٨٩م.

– ديوان الأعشى: تحقيق: الدكتور محمد حمود، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

– ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب: تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، مصر ١٣٨٩–١٣٩٠هـ/ ١٩٦٩–١٩٧٠م.

– ديوان حسان بن ثابت الأنصاري: تحقيق: الدكتور وليد عرفات، دار صادر، بيروت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

– ديوان ذي الرمة: تحقيق: الدكتور عبد القدوس أبو صالح، دمشق ١٣٩٢–١٣٩٤هـ/ ١٩٧٢–١٩٧٤م.

– ديوان رؤبة بن العجاج: تصحيح: وليم بن الورد، ط٢، دارالآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

– ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: الدكتور علي الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.

– ديوان عبيد الله بن قيس الرُّقَيَّات: تحقيق: الدكتور محمد يوسف نجم، دار بيروت، دار صادر، بيروت ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.

– ديوان العجاج، بشرح الأصمعي: تحقيق: الدكتور سعدي ضناوي، ط١، دار صادر – بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– ديوان علقمة الفحل: تحقيق: لطفي الصقال ودرية الخطيب، ط١، مطبعة الأصيل، حلب ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

– ديوان عمر بن أبي ربيعة: شرح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٣، مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

– ديوان عمرو بن معد يكرب: صنعة هاشم الطعان، مطبعة الجمهورية – بغداد ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

- ديوان الفرزدق: تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

- ديوان الفرزدق: نشر: محمد إسماعيل الصاوي، ط١، مطبعة الصاوي، مصر ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م.

- ديوان المثقب العبدي: تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، المجلد السادس عشر، القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

- ديوان النابغة الذبياني، صنعة: ابن السكيت: تحقيق: الدكتور شكري فيصل، دار الفكر، بيروت ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

- ديوان أبي النجم العجلي: صنعه وشرحه: علاء الدين آغا، النادي الأدبي، الرياض ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- السبعة في القراءات: ابن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، ط٢، دارالمعارف، مصر.

- سيبويه والضرورة الشعرية: الدكتور إبراهيم حسن إبراهيم، ط١، مطبعة حسان، القاهرة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- شرح أبيات سيبويه: ابن السيرافي (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور محمد علي الربيح هاشم، القاهرة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: الأشموني (ت نحو ٩٠٠هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

- شرح جمل الزجاجي: ابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، تحقيق: الدكتور صاحب أبو جناح، مطبعة جامعة الموصل، الموصل ١٤٠٠-١٤٠٢هـ/ ١٩٨٠-١٩٨٢م.

- شرح القصائد العشر؛ الخطيب التبريزي (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- شرح الكافية الشافية: ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد

هريدي، ط١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

– شرح المفصل: ابن يعيش (ت٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة.

– شعر الأحوص الأنصاري: جمعه وحققه: عادل سليمان جمال، الهيئة المصرية، القاهرة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

– شعر الحارث بن خالد المخزومي: تحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، ط١، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

– شعر أبي حية النميري: تحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، دمشق ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

– شعر زيد الخيل الطائي: صنعة: الدكتور أحمد مختار البرزة، ط١، دار المأمون، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

– شعر عبد الرحمن بن حسان الأنصاري: جمع وتحقيق: الدكتور سامي مكي العاني، مطبعة المعارف، بغداد ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

– شعر عبد الله بن الزِّبعرى: تحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، ط٢، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

– شعر هدبة بن الخشرم العذري: جمع وتحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، ط٢، دار القلم، الكويت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

– شعراء إسلاميون: الدكتور نوري حمودي القيسي، ط٢، مكتبة النهضة العربية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

– شعراء أمويون: الدكتور نوري حمودي القيسي، الجزء الثاني: مطبعة جامعة الموصل ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م. والجزء الرابع، ط١، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– الصحاح: الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، دار العلم

للملايين، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- ضرائر الشعر: ابن عصفور، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، ط١، دار الأندلس، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر: محمود شكري الألوسي (ت١٣٤٢هـ)، تحقيق: محمد بهجت الأثري، المطبعة السلفية، مصر ١٣٤١هـ/١٩٢١م.

- ضرورة الشعر: أبو سعيد السيرافي (ت٣٦٨هـ)، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، ط١، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الضرورة الشعرية دراسة أسلوبية: السيد إبراهيم محمد، ط٢، دار الأندلس ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية: الدكتور عبد الوهاب محمد علي العدواني، مطبعة جامعة الموصل، الموصل ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- عشرة شعراء مقلون: صنعة: الدكتور حاتم الضامن، مطابع دار الحكمة، الموصل ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- الفهرست: ابن النديم (ت٣٨٠هـ)، تحقيق: الدكتور شعبان خليفة ووليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيع، مطابع دار الإشعاع، القاهرة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- القزاز القيرواني حياته وآثاره: المنجي الكعبي، تونس ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

- الكامل: المبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، القاهرة.

- الكتاب: سيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، إستنبول ١٣٦١هـ/١٩٤١م.

- لسان العرب: ابن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.

- مالك ومتمم ابنا نويرة اليربوعي: ابتسام مرهون الصفار، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٨م.

- ما يجوز للشاعر في الضرورة: القزاز القيرواني (ت٤٢٢هـ) تحقيق: الدكتورين رمضان

عبد التواب وصلاح الدين الهادي، مطبعة المدني، القاهرة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

– المبرد: سيرته وحياته: الدكتورة خديجة الحديثي، ط١، بغداد ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

– مجمع الأمثال: الميداني (ت٥١٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، مطبعة السعادة، مصر ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

– المحتسب: ابن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، ط٢، دار سزكين للطباعة، إستنبول ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

– المذكر والمؤنث: المبرد، تحقيق: الدكتورين رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

– معجم الأدباء: ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، ط٣، دارالفكر ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

– مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ)، تحقيق: الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط٢، بيروت ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

– المفصل: الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ط٢، دار الجيل، بيروت.

– المقاصد النحوية: العيني (ت٨٥٥هـ) على هامش خزانة الأدب للبغدادي، دار صادر.

– المقتضب: المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت ١٣٨٣هـ/١٩٦٣.

– موارد البصائر لفرائد الضرائر: ابن عبد الحليم (ت١١٣٨هـ)، تحقيق: الدكتور حازم سعيد يونس، ط١، دار عمّار، عمان ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

– نظرية الضرورة في كتاب سيبويه: الدكتور محمد خير الحلواني، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد الخامس والخمسون، الجزء الأول، دمشق ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

– النكت في تفسير كتاب سيبويه: الأعلم الشنتمري، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط١، الكويت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

– همع الهوامع: الجلال السيوطي، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت.

تأهيل العلوم الإنسانية تأهيلاً إسلامياً

أ.د. سعد الدين السيد صالح ❖

التعريف بالبحث:

لا شك أن العالم الإسلامي يتعرض اليوم لحركة عولمة خطيرة تستهدف تذويب الهوية الإسلامية في بوتقة الهوية الغربية، ومن هنا كانت المهمة الخطيرة التي تقع على عاتق علماء الإسلام في محاولة الوقوف أمام هذا الخطر، ومحاولة تطوير العلوم الإنسانية، باعتبارها العلوم التي تحدد هوية الأمة وتشكل نظرتها إلى الكون والحياة.

لقد ظلت الأمة الإسلامية لمدة طويلة تأخذ بالمفهوم الغربي والمناهج الغربية لهذه العلوم، وقد آن لها أن تتحرر من هذه الهيمنة الثقافية، وأن تعود إلى تراثها تستلهم منه ما يناسبها، وما يعود بها إلى صبغتها التي أرادها الله لها.

وهذا البحث هو مجرد لبنة في هذا الطريق، لأنه يكشف عن طبيعة العلوم الإنسانية الغربية والظروف التي نشأت فيها، ويثبت أن هذه العلوم لا تصلح لكل الناس، لأنها ذاتية ونسبية وليست مطلقة، ومن هنا يحاول وضع خطة مقترحة لإعادة تأهيل هذه العلوم تأهيلاً إسلامياً وعربياً.

❖ أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية في كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق - فرع جامعة الأزهر- وعميدها السابق. ولد في الزقازيق سنة (١٩٤٨م)، ونال درجة الليسانس من كلية أصول الدين بجامعة القاهرة سنة (١٩٧٤م)، والماجستير سنة (١٩٧٨م)، والدكتوراه سنة (١٩٨٠م) من الكلية نفسها، وعنوان رسالته للدكتوراه: «جهود المفكرين المسلمين في الرد على منطق اليونان». توفي - رحمه الله - في ١٢/١١/٢٠٠١م.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

وبعد : فإن الجامعات العربية الإسلامية بوصف عام، وكليات العلوم الإنسانية بوصف خاص، أمامها اليوم مهمة خطيرة في عصر العولمة الذي يستهدف تذويب الهوية، وتمييع الثقافة بهدف دمجها في هوية وثقافة واحدة هي الثقافة الغربية الأمريكية. وتتلخص تلك المهمة في تطوير العلوم الإنسانية بإعادة تأهيلها إسلامياً مستلهمة نظرة الإسلام للكون والحياة والإنسان، بما يجعل منها قوة ملهمة تقاوم الخطر المنتظر من محاولات فرض الهيمنة الثقافية والقضاء على هوية الأمة، التي ظلت لمدة طويلة تأخذ بالمفهوم الغربي والمناهج الغربية لهذه العلوم، على الرغم من الفروق الهائلة بين طبيعة الإنسان والمجتمع الغربي، وطبيعة الإنسان والمجتمع العربي المسلم، وأن ليس بالضرورة أن ما يصلح المجتمع الغربي يصلح المجتمع المسلم، فمقاومة الدين المنحرف في المجتمع الغربي أثمرت حرية الفكر، والمدنية المزدهرة، وأنواع التقدم العلمي. لكن مقاومة الدين في المجتمعات الإسلامية أثمرت نتائج متناقضة حيث التخلف والانحطاط الفكري.

وهكذا يؤدي عامل واحد وفعل واحد إلى نتيجتين متناقضتين تماماً؛ لأنهما في موقعين مختلفين، وفي ظل ظروف اجتماعية مختلفة أو على حد مقولة الشيخ محمد عبده : «أولئك نبذوا الدين، فنالوا الحرية والسيادة والسيطرة على العالم، ونحن نبذناه فمنينا بالذلة، والانقسام والتفرقة والانحطاط، والاستعداد لقبول كل ما يملى علينا»(١).

وسوف أتحدث في هذا البحث عن النقط الآتية :

١ - مفهوم العلوم الإنسانية.

٢ - لماذا إعادة التأهيل.

٣ - الظروف التي نشأت فيها العلوم الإنسانية في الغرب.

---

(١) د. حسن حنفي - مجلة اليسار الإسلامي مقالة د. علي شريعتي ص٦٢ القاهرة سنة ١٩٨١.

٤ - هل العلوم الإنسانية مطلقة أم نسبية.

٥ - خطة مقترحة لإعادة التأهيل[١].

مفهوم العلوم الإنسانية:

العلوم الإنسانية هي تلك العلوم التي تتعلق بالإنسان مبدعاً أو من حيث كونه موضوعاً لها، التي تحتوي الإنسان من جميع جوانبه الروحية والعقلية والسلوكية، وعلاقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وما يتعلق بلغته وآدابه ووسائل تعبيره وطرق تربيته وتعليمه. وإنما قلنا: العلوم التي تتعلق بالإنسان مبدعاً أو من حيث كونه موضوعاً لها، وذلك حتى نزيل الحرج عن العلوم الدينية، وكيف توضع مع العلوم الإنسانية مع أن الدين ظاهرة فوقية، وليست إنسانية، فالدين وإن لم يكن من إبداع الإنسان إلا أن موضوعه ومحوره هو الإنسان، ومن هنا يدخل تحت هذا المفهوم، كما أن علوم الدين من العقيدة والتفسير والفقه وغيرها، وإن كانت تستند إلى نصوص القرآن الكريم وهو كتاب سماوي، إلا أنها في صياغتها ومعالجاتها إنما تعبر عن إبداعات العقل المسلم وجهوده في فهم الإسلام من خلال مصدريه الأساسيين، وعلى ذلك فهي علوم إنسانية إبداعاً وموضوعاً.

لماذا إعادة التأهيل:

قبل أن نبين ضرورة إعادة التأهيل وأسبابها، نحاول أن نوضح المقصود من إعادة التأهيل: ليس المراد بإعادة التأهيل الوقوف عند نصوص الكتاب والسنة أو جهود العلماء العرب الذين سبق أن تحدثوا عن هذه العلوم، وإنما المقصود هو: سيطرة الروح الإسلامية والعربية على هذه العلوم جرياً على القواعد المنهجية لأصول البحث العلمي، وبالتالي فإن

---

(١) لا شك أن هناك جهوداً كبيرة بذلها باحثون أفاضل ومراكز علمية من قبلنا - ونذكر على سبيل المثال لا الحصر- ما كتبه الأستاذ محمد قطب في كتبه العديدة، وجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومجلة التجديد التي تصدر عنها، ، ومنظمة الإيسسكو بالمغرب، وغير ذلك كثير.

إعادة التأهيل لا تستلزم إنكار وإهمال كل ما كتب في هذه العلوم -من قبل علماء الغرب- فهناك حقائق علمية لا يمكن إنكارها، وبالتالي ضرورة الاستفادة منها مع إبراز التوجه الإسلامي فيها.

أما لماذا إعادة التأهيل؟ فهناك ضرورات وأسباب كثيرة تدعونا إلى ذلك، ومنها:

أولاً: أن هذه العلوم قد نشأت في الغرب، وتحت ظروف اجتماعية وسياسية خاصة، لا تنطبق على ظروف المجتمعات الإسلامية ولا تاريخها.

ثانياً: أن علماء الغرب ومفكريه الذين ربوا جيلاً من أبناء العالم الإسلامي، حاولوا أن يقنعوهم، بأن هذه العلوم مطلقة لا تاريخية، وكما أنها صالحة للمجتمع الغربي، فهي صالحة لسائر المجتمعات الإنسانية، وأنها هي البديل الحضاري الذي سيكون سبباً في تقدم العالم الإسلامي.

وقد استراح الكثير من الشباب العربي إلى هذه المقولة، ونادوا بها في العالم الإسلامي، ووقفت جهودهم عند حد النقل والترجمة لهذه العلوم، ومحاولة نشرها وتعليم مبادئها لأبنائنا في الجامعات، فلم يبدعوا شيئاً له قيمة في مجال العلوم الإنسانية، لأنه في الوقت الذي امتلأت فيه رؤوسهم بمقررات هذه العلوم ومناهجها ونتائجها، كانت عقول الكثير منهم خاوية من التراث الإسلامي في هذا المجال.

* فما يزال علماء الاجتماع العرب يرددون نظريات أوجست كونت، ودور كايم، وليفي بريل ومن جاؤوا بعدهم من الغربيين، دون أدنى محاولة لوضع نظرية اجتماعية تأخذ في الاعتبار ظروف المجتمع العربي وتاريخه وثقافته.

* وما زال علماء النفس يرددون نظريات واطسون، وفرويد.

* وما زال علماء التربية ينقلون إلينا النظريات الغربية، ويطبقونها تطبيقاً تعسفياً دون مراعاة لواقعنا وتاريخنا.

* وكذلك قل عن علماء السياسة، والاقتصاد والفن والأدب، فالنظريات الأدبية والنقدية التي تدرس في جامعاتنا معظمها ترجمات غربية، وليست ثمرة تطور طبيعي للأدب العربي الذي كان له تاريخ عظيم في العصور الذهبية للإسلام. وقد يشذ عن ذلك فرد أو أفراد.

* وفي مجال الفلسفة منذ «ابن رشد» لم يظهر في العالم العربي فيلسوف له قيمته، يجدد لنا تاريخ فلاسفتنا العظام، «الكندي» و «الغزالي» و «ابن باجة» و «ابن طفيل»، لأن الكثير من دارسي الفلسفة اكتفوا بأن يكونوا أبواقاً لنظريات فلسفية غربية، فمنهم من تبنى علمانية تغريبية متمسحاً بإحياء عقلانية ابن رشد، ومنهم من تبنى وضعية منطقية، أو براجماتية، أو وجودية، أو ماركسية، أو بنيوية وغيرها من الفلسفات الغربية، التي لم يبدعوا في مقابلها شيئاً ينسب إليهم.

ثالثاً: إن إعادة التأهيل هي الشرط الأساسي للإبداع، وبدونه سوف نظل ندور في حلقة مفرغة من إعادة إنتاج ما أنتجه الغرب أو -بمعنى آخر- التقليد الذي يجمد العقل، ويقف عائقاً أمام الاجتهاد والابتكار.

ذلك أن إعادة التأهيل لا يمكن أن تتم دون العودة إلى التراث العربي الإسلامي، فالتراث هو الذي يحدد البدايات الميتافيزيقية لأصول أي نظرية، اجتماعية كانت أو اقتصادية، ومن المستحيل أن أبدع نظرية اقتصادية مخالفة إذا بدأت من نفس البدايات التي بدأ منها عالم الاقتصاد الغربي(١). أو عالم الاقتصاد الشيوعي، وإنما لا بد أن أنتهي إلى ما

---

(١) فعلى سبيل المثال: تقوم الرأسمالية على الأسس التالية:

١ - عزل الظاهرة الاقتصادية عن غيرها من الظواهر الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية.

٢ - اعتبار الإنسانية قابلة للتجزئة، فيعظمون الرفاهية الاقتصادية (إنتاجاً واستهلاكاً) دون اعتبار للرفاهية الإنسانية بوجه عام (النفسية والأخلاقية والروحية).

٣ - قياس مستوى الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

انتهى إليه، ولكنني حين أبدأ من تراثي، ومن الميتافيزيقا التي يحددها هذا التراث أجد أنني أبدع شيئاً جديداً مخالفاً لغيري، وكذلك قل عن نظريات علم الاجتماع والنفس، ومقارنة الأديان، وغيرها من العلوم الإنسانية، فلا مجال للإبداع فيها إذا بدأنا من نفس البدايات أو المسلمات التي بدأ بها المفكر الغربي.

وفي هذا يقول الدكتور جلال أحمد أمين في بحثه القيم عن التراث والتنمية العربية: «إن قواعد المنطق والتفكير الإنساني هي في الأساس واحدة، مما يجعل الإبداع مع الانطلاق من نقطة بداية واحدة مستحيلاً، وإنما يكون الإبداع مع الانطلاق من نقطة بداية مختلفة تماماً، والتراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا بتلك البدايات»(١).

= ٤ – اعتبار العمل الإنساني (مشقة) أو ما يسمونه بالمنفعة السالبة تحسب ضمن النفقات، وتطرح قيمتها من قيمة السلع المنتجة، واعتبار الفراغ من العمل كسباً محضاً يضاف إلى مجموع الرفاهية الاقتصادية.

٥ – تقديس التكنولوجيا المتقدمة بصرف النظر عن نتائجها وأضرارها الأخلاقية والاجتماعية (الاستنساخ، المواد الكيماوية المسرطنة المقدمة في الأطعمة والأشربة المحفوظة، الإنترنيت والمواقع الجنسية وتجارة الأطفال).

٦ – ولا شك أن هذه المسلمات تختلف عن مسلمات أخرى تنطلق منها ميتافيزيقا النظام الاقتصادي الإسلامي، منها:

– الربط بين الاقتصاد والعقيدة والأخلاق، والسياسة والعبادات.

– العمل وقيمته، فهو واجب، والفراغ هو نعمة مغبون فيها الإنسان، عليه أن يستغلها.

– النظرة إلى الملكية الخاصة باعتبارها منفعة عامة، التنمية الاقتصادية واعتبارها عبادة مكملة لمهمة الإنسان في الكون ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾.

– نظرية الإسلام في الاستهلاك والوسطية في الاتفاق، فإذا كانت المسلمات مختلفة فلا بد أن تكون النظريات والنتائج مختلفة، وكذلك قل عن علم الاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم الإنسانية، فإذا بدأنا من نفس المسلمات الغربية فلن نصل فيها إلى جديد، أما إذا بدأنا من مسلماتنا الخاصة، فسوف نبدع نظرية جديدة.

(١) – كتاب مؤتمر التراث وتحديات العصر – بيروت سنة ١٩٨٥، ص٧٦٩.

على أنه يجب أن يفهم أن الدعوة إلى البدء بالتراث لا تعني الوقوف عنده، ولا أنه نهاية المطاف، بل كنقطة للبداية مثلما كان هذا التراث نفسه نقطة بداية رائعة لبناء حضارتنا، وكما كان تراث الأوروبيين نقطة بداية لعصر النهضة الأوروبية وملهماً لمعظم النظريات الحديثة في العلوم الإنسانية.

– فالنظرية الاجتماعية الماركسية هي في خطوطها الأساسية استلهام من جمهورية أفلاطون. ولهذا يقول (إنجلز) المؤسس الثاني للماركسية وهو في معرض حديثه عن ارتباط الثقافة الأوربية المعاصرة بالتراث اليوناني القديم: «إنه بدون الثقافة اليونانية ما كان كل تطورنا الاقتصادي والسياسي والفكري»[١]. لذلك فإن إنجلز في منهجه التربوي كان يدعو إلى العودة للتراث القديم[٢].

– ونظرية التحليل النفسي عند فرويد تجد برهانها وأساسها في قصة «أوديب الملك» وهي من الأساطير اليونانية[٣].

وأما عقدة (اليكترا) فقد استقاها فرويد من مسرحية يونانية قديمة تدعى «يوربيدس»[٤].

كذلك نجد أصل هذه النظرية فيما قاله الفيلسوف اليوناني (بارمنيدس): إن العلاقة بين الجنسين هي النقطة المركزية غير المنظورة لكل فعل وسلوك، وهي تطل برأسها في كل مكان بالرغم من جميع الأقنعة التي يغلفونها بها، وهي سبب الحرب ونهاية السلام[٥].

– ونسبية الحقيقة، ووضعية الأخلاق والدين الذي تقوم عليه نظريات علم الاجتماع الغربي هي أيضاً استلهام من التراث الغربي من اليونان عند السوفسطائيين.

---

(١) راجع: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي للدكتور توفيق سلوم ص١٨.

(٢) السابق ص٢١.

(٣) راجع: الثبات والتطور في حياة البشر لمحمد قطب ص٤٨.

(٤) راجع كتاب تذوق الأدب للدكتور محمود ذهني ص٣٢٨.

(٥) قصة الفلسفة لول ديورانت ص٥٢٤.

– ونظرية العقد الاجتماعي عند (جان جاك رسو) التي تزعم أنه ليس هناك غريزة فطرية في المجتمع، فالإنسان ليس اجتماعياً بطبعه، وإنما يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام اجتماعي معين، هي نفسها فكرة السوفسطائيين التي ادعت أن الأخلاق والعادات والتقاليد ليست غريزة بشرية، وإنما هي أمور تعاقدية(١).

– كما أن الفلسفة البراجماتية التي تنكر ثبات الحقائق وتربطها بالمنافع هي أصلاً فكرة بروتاجوراس، الفيلسوف اليوناني.

– ونظرية تطور العقائد والأديان عند أوجست كونت، تجد تراثها واضحاً عند السوفسطائيين الذين قالوا بأن العقائد تتطور تبعاً لتطور الإنسان نفسه وظروف حياته(٢).

وهكذا فالغرب لم يخجل من تراثه، فأحياه وانطلق منه، ثم طوره بما يلائم ظروفه.

فنحن حين نقول: بأن إعادة التأهيل شرط للإبداع، وأن البداية من التراث، لا نكون قد جافينا المنطق والحقائق الواقعية.

كما أننا ننبه إلى أن التراث لن يكون هو نهاية المطاف، وإنما هو نقطة الانطلاق – كما فعل المسلمون الأوائل في القرون الخمسة التالية للقرن الأول للهجرة – فلم يعتبروا عصر الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم نهاية المطاف في تنظيم أمور حياتهم وبناء دولتهم، وإنما اعتبروه بداية للانطلاق، ولذلك بنوا حضارة عظيمة، ولو أنهم بدؤوا بناء حضارتهم بالوقوف لإعلان استخفافهم بالماضي كما يفعل العلمانيون اليوم، لعجزوا أيضاً عن إقامة هذه الحضارة، كما عجزنا نحن الآن عن إنجاز نظام يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

وهكذا كان الكتاب والسنة وعمل الصحابة نقطة البداية لكل ما شيدوه من علوم وآداب وفلسفة، ونظريات اجتماعية ونفسية مع استفادتهم من سائر الحضارات التي سبقتهم.

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد علي أبو ريان ١ / ١٠٤.

(٢) قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار للباحث ص٢٠٩.

– وهؤلاء هم الصينيون واليابانيون يستلهمون تراثهم في بناء نهضتهم، فلماذا يعاب علينا حين ندعوا إلى استلهام التراث الإسلامي.

إن احترام الأمة لتراثها هو احترامها لهويتها ولذاتها، وإن استخفافها بتراثها هو استخفاف بنفسها، والأمة التي تستخف بنفسها وبمقدراتها، لا يمكن أن تبدع شيئاً.

ورحم الله «شكيب أرسلان» الذي قال بعد كلام طويل عن هؤلاء الذين استخفوا بتراثهم: «وهؤلاء «اليابانيون»: هم وثنيون: فلا كانت الوثنية سبباً لتأخرهم في الماضي ولا هي عائق تقدمهم في الحاضر، ليست الدبابات والرشاشات هي التي تبعث العزائم وتوقد نيران الحمية في صفوف البشر، بل الحمية والعزيمة والنجدة هي للتي تأتي بالطيارات والدبابات»[١].

رابعاً: إن هذه العلوم قد أفرزت الكثير من النتائج السيئة في المجتمع الغربي، فبسبب النظرة الأحادية إلى الإنسان، وتفسيره من منطلق شهوة واحدة من شهوات البدن؛ هي الجنس عند «فرويد»، والبطن عند «ماركس» وما ترتب على ذلك من نظريات تربوية تدعو إلى الحرية المطلقة في ممارسة الشهوات، والاهتمام بالميول والغرائز والطاقات البيولوجية دون الاهتمام بالتربية الأخلاقية والروحية، أقول: بسبب ذلك ظهرت النتائج التي تكفي للحكم على معطيات هذه العلوم مثل: الحرية الجنسية، والشذوذ والتحلل الخلقي، والإحساس بالضياع والعدمية، والانتحار، وتصاعد الجريمة بين الأطفال، وتحدي القانون، والعنف، وغير ذلك من النتائج السيئة لنظريات الكثير من العلوم الإنسانية.

فتلك هي بعض الثمار التي أفرزتها هذه العلوم في المجتمع الغربي، وبدأت إفرازاتها في المجتمع الإسلامي، مما يجعلنا نؤكد على إعادة تأهيل هذه العلوم بما يناسب طبيعة المجتمع العربي الإسلامي الذي ينطلق من منطلقات تختلف تماماً عن منطلقات هذه العلوم.

خامساً: إن هذه العلوم تتميز بالذاتية البحتة، ومهما حاول الباحث أن يتصف

(١) لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم لشكيب أرسلان ص٨٨.

بالموضوعية، فإنه لا يستطيع، لأنه هو نتاج المجتمع والبيئة التي يعيش فيها، مما يستلزم تأثره بالثقافة السائدة.

وإذا ما ضربنا مثلاً بعلم الاجتماع، فإننا نلاحظ أن نظريات هذا العلم وقواعده وطريقته في تشخيص مشكلات المجتمع، ومنهجه في علاجها: يختلف من عالم إلى عالم على حسب الثقافة التي ينشأ في إطارها كل واحد منهم، فعلى سبيل المثال: إن علماء الاجتماع الروس اختلفوا وتناقضوا تماماً مع العلماء الغربيين.

فبينما تصور أوجست كونت أن النظام الرأسمالي الحر هو الذي يمثل قمة التطور الاجتماعي، وأنه أفضل النظم الاجتماعية الملائمة للإنسان، قال علماء الاجتماع الروس بأن النظام الرأسمالي هو قمة الفساد والاستغلال والأنانية والجشع والطبقية(١).

وفي مقابل العنف والثورة والتقسيم الطبقي الذي اعتبره ماركس أساساً من أسس تغير المجتمع والتطور الاجتماعي، وضع كونت ودور كايم نظرية مناقضة تستند إلى التضامن العضوي، وتتجاهل إلى حد كبير تلك المنازعات والصراعات الطبقية التي تستند إليها نظرية ماركس.

يقول (جورفيتش): «لا يوجد مجتمع، بل توجد مجتمعات، إذ أمكن الاعتقاد بأنه لا يمكن في علم الاجتماع تحليل كل المجتمعات والظواهر والعلاقات والمشاكل الاجتماعية المعقدة التي لا حصر لها على أساس قوانين وأصول صحيحة ودقيقة وثابتة وكلية في دقة العلوم البحتة مثل الرياضيات والفيزياء، وحسمها، كما أنه لا يمكن القيام بتنبؤ نهائي للتاريخ والتطورات الاجتماعية؛ لأن علم الاجتماع لم يتخذ حتى الآن صورة علم دقيق وكامل، ينبغي على المفكر إذن ألا يعتمد على نظريات العلوم الاجتماعية وفرضياتها الكلية، وبدلاً من ذلك عليه أن يقوم بالمعرفة المباشرة لمجتمعه عن طريق البحث في التاريخ والاحتكاك بالمجتمع، والتفاهم مع الجماهير، وإيجاد روابط اجتماعية وطبقية، وبحث

(١) راجع كتابنا: بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي دراسة مقارنة ص٤٤.

الأسس والمؤسسات والثقافة والدين والخصائص العرقية والقومية والاجتماعية، والعواطف والشخصيات القومية، والأسس الاقتصادية والطبقية فيه، بمعنى أنه لمعرفة الدين أو الطبقة البرجوازية في مجتمعه بدلاً من أن يلجأ إلى ترجمة علماء الاجتماع أو أفكار الاشتراكيين أن يذهب هو بنفسه، برؤيته العلمية، وأسلوبه الدقيق والمنطقي إلى دينه، والتحليل الطبقي لبرجوازية مجتمعه، ومن هنا فإن تقليد نظريات علماء الاجتماع وأحكامهم وترجمتها وتحليلها على الواقع الموجود في مجتمعنا مرفوضة وغير علمية ومضادة لعلم الاجتماع»(١).

وكذلك قل عن نظريات علم النفس، وعلم الوراثة، وعلم المقابلة بين اللغات، فهي تختلف من معسكر إلى معسكر على حسب النظرية السائدة(٢).

من أجل ذلك نقول: إنه لا بد من النظر إلى هذه العلوم من منطلق ثقافتنا الذاتية وتاريخنا وتراثنا(٣).

فقد نشأت هذه العلوم الإنسانية في الغرب في ظروف خاصة، وكرد فعل لتاريخ مظلم ليس هو تاريخنا ولا هي ظروفنا.

سادساً: أزمة المنهج العلمي الذي اعتمدت عليه الكثير من العلوم الإنسانية، حيث اعتمدت على المنهج الحسي التجريبي الذي يستخدم في مجال الطبيعة والحيوان دون تفرقة بين الظواهر المادية التي يصلح لها هذا المنهج، وبين الظواهر الاجتماعية التي تنطوي على خلفيات نفسية وعقلية وروحية يعجز هذا المنهج بمفرده أن يصل إليها.

وقد أفرز هذا المنهج بعض المفارقات ومنها:

١ ـ فقدان النظرة الشمولية للإنسان «كروح ومادة» وظهور النظريات ذات البعد الواحد في التفسير التاريخي، مثل التفسير الاقتصادي الذي تبناه ماركس، أو التفسير

---

(١) راجع: العودة إلى الذات للدكتور علي شريعتي ص٣١٤-٣١٥.

(٢) الماركسية في أبعادها المختلفة لدار لنفتون ص٢٤.

(٣) التراث والمعاصرة للدكتور أكرم ضياء العمري ص٦٧.

الجنسي الذي تبناه فرويد، أو غير ذلك من التفسيرات الأحادية.

٢ - صارت مختبرات علوم الحيوان التي تدرس الخصائص البيولوجية والسلوكية على الحيوانات تصدر نتائجها لتطبق على الإنسان من قبل علماء النفس والاجتماع، والأنثربيولوجي، وتحول الإنسان إلى حيوان متطور حسب نظرية داروين(١).

مع أن علم الاجتماع الإنساني يختلف عن عالم الحيوان والطبيعة اختلافاً كبيراً، فالنظريات التي تستنبط من دراسة الظواهر الحيوانية والطبيعية لا يجوز أن تعتبر شاملة للحياة الاجتماعية للإنسان.

ونحن لا ننكر أن عدداً قليلاً من علماء الاجتماع قد اعترفوا بأخطاء المنهج التجريبي وعلى رأسهم الألماني (ماكس فيبر) الذي اعتمد في أبحاثه على المنهج النفسي أو ما يسمى بمنهج «التأويل والتفسير»، وكذا الأمريكي «تشارلز وايت مايلز» الذي أضاف منهج الخيال السوسيولجي(٢). إلا أن جمهرة علماء الاجتماع وعلماء النفس قد اعتمدوا في أبحاثهم على المنهج التجريبي الذي وصل بهم إلى كثير من النتائج الخاطئة.

- من أجل كل ذلك نقول: إنه لا بد من إعادة تأهيل ومراجعة العلوم الإنسانية منهجاً وموضوعاً، وألاّ نستسلم أمام المنهج الغربي، وألاّ نعتبره مجرد منهج محايد، وذلك للملابسات الفكرية والتاريخية التي أحاطت بنشأته، والتي سنكشف عنها في الصفحات الآتية.

الظروف التي نشأت فيهاالعلوم الإنسانية:

علينا أن نحدد أولاً ملامح وخصائص هذه العلوم الإنسانية كما نشأت في الغرب، ونستطيع أن نحدد هذه الملامح فيما يأتي:

---

(١) أبحاث مختارة في القومية العربية لساطع الحصري ص٥٤٧.

(٢) تاريخ التفكير الاجتماعي للدكتور محمد أحمد بيومي ص٣٠٨.

أولاً: اعتبار المنهج الحسي هو المنهج الوحيد للمعرفة الصحيحة.

ثانياً: الزعم بنسبية الحقيقة، وأن ما يمكن أن نعرفه عن الأشياء هو ظواهرها المحسوسة، أما المبادئ والغايات فغير قابلة للمعرفة.

ثالثاً: إنكار الغيبيات، والإيمان بالمادة وحدها رباً خالقاً وإلهاً معبوداً، ومن هنا نلاحظ أن اتجاهات الفلسفة في مجموعها، واتجاهات تفسير التاريخ، واتجاهات علم النفس ومباحث الأخلاق، ودراسة الأديان المقارنة، وعلوم الاجتماع والإنثربيولوجي، والاتجاهات الأدبية والفنية: كلها قائمة في الغرب اليوم على أساس فكرة العداء للدين عداء سافراً وظاهراً أحياناً، وخفياً مغلفاً أحياناً أخرى.

رابعاً: النظرة المعاكسة لفطرة الإنسان.

خامساً: النزعة التحررية المطلقة التي جعلت الإنسان الغربي حراً حرية مطلقة في عقائده، وأفكاره، وسلوكه، وعاداته وتقاليده.

سادساً: النزعة الإنسانية البحتة التي حاولت أن تضع الإنسان محل الإله، فالإنسان عندهم هو خالق نفسه ومحقق ماهيته ومدبر مستقبله، ومشرع ومقنن، هو صانع الدولة والمجتمع، وهو واضع المعايير الأخلاقية، فالله - كما يقول (فويرباج)[١] وماركس - لم يخلق الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي خلق الله!! تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً

ولكن ما هي الأسباب التاريخية والظروف الاجتماعية التي طبعت العلوم الإنسانية بهذا الطابع؟ وهل لها مجال في الإسلام حتى نأخذ بمناهجها أو نتائجها؟

الواقع أن هناك أسباباً كثيرة أدت إلى طبع هذه العلوم بهذا الطابع ومنها:

١ - أن الديانة النصرانية التي اتخذتها أوروبا ستاراً وشكلاً يغطي الوثنية الرومانية والمادية اليونانية قد انحرفت من التوحيد إلى الشرك، وتأليه طفل مولود من امرأة، فلم يكن

---

(١) راجع ص١٤ وما بعدها من كتابنا انهيار الشيوعية.

من السهل أن يتقبلها الفلاسفة والمفكرون بدءاً من عصر النهضة، فكفروا بها بعد أن وضعوها على محك العقل.

٢ - إن رجال الكنيسة قد أضفوا على أنفسهم هالة من القداسة وصلت إلى اغتصاب حق الله، بل وصلت إلى حد غفران الذنوب والتحكم في أبواب الجنة والنار.

٣ - يضاف إلى ذلك موقف رجال الكنيسة من العلم والعلماء، ورفضهم لأي اكتشاف علمي يخالف ما توهموا أنه حقائق علمية مؤيدة من الوحي عندهم، فلما قامت الثورة الصناعية أحدثت تغيراً معاكساً في كل المفاهيم والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مما أضفى على العلم التجريبي طابع القداسة وحط من قيمة الكنيسة، وجعل الناس يتحولون من الإيمان بإلههم إلى الإيمان بالعلم ومنهجه وحده.

في هذه الظروف نشأت العلوم الإنسانية، وتعاونت مع العلماء التجريبيين الذين أنكروا وجود الله طبقاً لمنهجهم الحسي.

ولكن كيف لا يكون هناك إله، وتكون هناك أديان على الأرض؟

هنا قامت العلوم الإنسانية بدورها في تفسير وجود الدين ونشأته، فرده فرويد إلى شهوة الجنس، ورده الاجتماعيون والإنثربيولوجيون إلى قوة الضغط الاجتماعي وعبادة الطوطم، ورده ماركس إلى الاقتصاد والصراع بين الطبقات، واتخذت هذه العلوم لنفسها منهجيات تقوم أغلب ما تقوم على الظن والتخمين، وقياس القبائل البدائية التي تعيش في عصرهم على الإنسان الأول، والظن بأن ما هو موجود هنا كان موجوداً هناك[١]، وهكذا كانت هذه العلوم إفرازاً طبيعياً لصراعات الكنيسة مع العلم، ولحضارة مادية لا تؤمن إلا بالمحسوس.

فكيف يطالبنا البعض بتطبيق مناهج ونتائج هذه العلوم رغم اختلاف الظروف

(١) راجع ص١٤٧ وص١١٤ وما بعدها من كتاب «الدين» لمحمد عبد الله دراز.

التاريخية بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي، وكيف تأخذ هذه العلوم صفة العموم المطلق، مع أنها علوم نسبية ونتائجها غير يقينية!

هل العلوم الإنسانية مطلقة أم نسبية؟

يحاول البعض أن يعتبر هذه العلوم مطلقة لا تاريخية، وبالتالي فهي صالحة للدراسة والتداول والتطبيق على أي مجتمع من المجتمعات، وربما تكون هذه هي النظرة الغالبة لطائفة من أبناء العالم الإسلامي، غير أننا نرى أن هذه العلوم مرهونة بالظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أفرزتها، وقد سبقت إشارتنا إليها، وعلى ذلك فهي لا تأخذ صفة العموم ولا الإطلاق ولا تصلح للتطبيق إلا على المجتمع الذي نشأت فيه.

ونحب هنا أن ننبه إلى أمرين لم يلتفت إليهما بعض المعجبين بهذه العلوم بصورتها الغربية:

الأمر الأول: هو أن القضايا السياسية والاجتماعية والنفسية وغيرها من الإنسانيات – خلافاً للقضايا العلمية التجريبية – نسبية، ما يصدق على عصر ما ومجتمع ما، أو يؤدي إلى نتائج بنائه يكون في زمان آخر ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة، وأحياناً يسبب نتائج مخزية، موصلة للانحطاط، وأضرب لذلك مثالاً عملياً:

فلقد قام الدكتور شاخت – وهو أكبر اقتصادي ألماني قبل الحرب العالمية الثانية، بل هو الذي وضع الخطة الاقتصادية التي نهضت بألمانيا من الصفر، حتى مكنتها من دخول الحرب العالمية الثانية – هذا العالم وضع خطة اقتصادية أخرى للنهوض باقتصاد (أندونيسيا) وهي من أغنى البلاد –في هذا الوقت– من حيث الثروات الطبيعية والإمكانات البشرية –فضلاً عن الضمانات الفنية لهذه الخطة– فواضعها كما قلنا رجل له خبراته السابقة التي أثبتت قدراته الفائقة في النهوض بالاقتصاد الألماني[1]، ومع ذلك أخفقت خطته الاقتصادية في

(١) نظرية الإسلام وهديه لأبي الأعلى المودودي ص١١.

(أندونيسيا) فشلاً ذريعاً، والسبب في ذلك أنه وضع خطته (لأندونيسيا) على أساس معادلة اجتماعية ونفسية وعقدية خاصة بالشعب الألماني، ولم يراع المعادلة النفسية والاجتماعية الخاصة بالشعب (الأندونيسي)، فما كان لخطته أن تنجح لاختلاف المعطيات والأسس والجذور التي تنطلق من خلالها النظريات.

من أجل ذلك نقول: إن العلوم الإنسانية لا يمكن أن تكون صادقة ولا تؤتي ثمارها إلا إذا وضعت بناء على الظروف العقدية والنفسية والأخلاقية التي تسود المجتمع؛ بحيث تكون مرتبطة بسائر التشريعات التي تنظم للناس حياتهم.

الأمر الثاني: أن ما جرى في المجتمع الأوروبي من قضايا اجتماعية وسياسية وثورة دينية هو نتيجة طبيعية ومنطقية للظروف الاجتماعية التي مر بها المجتمع الغربي في صراعه مع الكنيسة، وأن نقل هذه العلوم، وهذه النتائج، وتطبيقها على ثقافة مجتمع له تاريخ مختلف هو نوع من الخداع والمراهنة على مستقبل هذا المجتمع.

وأخيراً فإننا نحسن الظن بهذا الفريق من الباحثين الذين نقلوا هذه العلوم إلينا، بهدف تحديث المجتمعات العربية ونهضتها، غير أننا نؤكد لهم أن الحداثة هي ظاهرة تاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدودها، تختلف من تجربة تاريخية إلى تجربة تاريخية أخرى.

فالحداثة في أوروبا غيرها في الصين، كما أن الحداثة في اليابان لم تسر على خطى أوروبا، ولم تنطلق من نفس منطلقاتها.

كما أننا نحذر إخواننا من خطأ الوقوع في المركزية الأوروبية -وخطره معاً- ذلك أن بعضهم في الوقت الذي ينظر فيه إلى التراث الإسلامي وتاريخ الحضارة الإسلامية نظرة ازدراء، ينظر إلى الحضارة الغربية من نفس المنظور الذي يحدده علماء الغرب أصحاب فكرة «المركزية الأوروبية»، حيث اختزلوا الحضارات البشرية كلها في حضارتهم، فالحضارة عندهم ولدت على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى، وبدأت في عصر النهضة، وازدهرت وترعرعت في عصور التنوير والحداثة، ولا يعترفون بأي

فضل للحضارة الإسلامية، ولا لغيرها من الحضارات الشرقية السابقة، وهذا الأمر ليس بغريب على المفكرين الغربيين أن يمجدوا ذاتهم إلى هذه الدرجة التي تصل إلى الخروج عن الموضوعية والأمانة العلمية، ولكن الغريب في الأمر أن يردد البعض من أبناء العروبة والإسلام نفس الأفكار، حين يدعوننا إلى حداثة تتعقب خطى أوروبا خطوة بخطوة حتى في علومها الإنسانية[١]!

خطة مقترحة لإعادة تأهيل العلوم الإنسانية:

تقوم خطتي المقترحة على المبادئ والموجهات الآتية:

أولاً: إعادة صياغة مناهج العلوم الإنسانية وموضوعاتها من اجتماع واقتصاد، وسياسة وتربية وعلم نفس، وكذلك الأدب ونظرياته النقدية ونتائج هذه العلوم وَفْقَ روح الإسلام وثوابته الأساسية، على أن نفرق في هذا الأمر بين التراث كدين وعقيدة مقدسة، وبين ما طرأ على علوم الإسلام من تطور عبر تاريخها من اجتهادات قد تصلح لعصر ولا تصلح لآخر[٢].

ثانياً: الاستفادة من جهود علماء الغرب في هذا المجال، فليس معنى إعادة الصياغة هو أن نضرب عرض الحائط بجهود الغربيين ونبدأ من الصفر، إذ لا بد من مراعاة مبدأ تراكم المعرفة، ولا شك أن الحضارة الغربية قد قطعت شوطاً بعيداً في هذا السبيل، وبالطبع فليس كل ما أنتجته خطأ وباطلاً، بل إن الخطأ هو في روح المادية المهيمنة على هذه العلوم، وروح التمرد على الله - هذا هو الخطأ الأساسي - ولكن هناك ولابُدَّ أمور محايدة يمكن الإفادة منها في استراتيجية تأهيل العلوم الإنسانية. فلا بد أن نعرف أسلوب العمل والرؤية عند الغربيين، لا أن نكرر أحكامهم ونعمل بها، فنحن بدلاً من أخذ الوصفة من الطبيب والعمل

---

(١) من أمثال هؤلاء محمد أركون في معظم مؤلفاته - راجع على سبيل المثال - الإسلام أوروبا الغرب ص٢٢٥- ٢٢٤ وكذلك مؤلفات بسام طيبي في ألمانيا.

(٢) التراث وتحديات العصر ص٧٦٦، وقارن: معالم المنهج الإسلامي للدكتور محمد عمارة ص١٠١.

بها دون فهم أو استفسار، نريد أن نتعلم الطب وأسلوبه في كشف الأمراض وعلاجها.

والطريق الأول: هو أسلوب العمل عند معظم مفكرينا المتغربين.

والثاني: هو الطريق الذي ندعو إليه.

وهناك طريق ثالث: وهو طريق عدم الرجوع إلى الطبيب في الأصل، أو علاج المرضى بطرق النسوة العجائز، وهو تفكير الجامدين الذين يرفضون هذه العلوم بكل ما فيها، مكتفين بمفاهيمهم الجامدة لنصوص تراثية لم يفرقوا فيها بين الثوابت والمتغيرات.

يقول الدكتور علي شريعتي: «والطريق الوحيد معرفة القضايا والمدارس العلمية والأيديولوجية الجديدة في ميادين التاريخ والمجتمع، والاقتصاد والسياسة، ثم نسيلنها كلها، والسعي في طريق المعرفة المباشرة والمستقلة للواقع التاريخي والمجتمع والثقافة والدين والإنسان وكل هذه الجوانب كما هي موجودة بالفعل، وهذا برؤية ومنهاج علمي اجتماعي جديد، وطرح حلول وتحديد أهداف على أساس هذه المفاهيم»(١).

لذلك لم نقل: إعادة التأسيس، وقلنا: إعادة الصياغة، أي: الانفتاح على الفكر الإنساني مع الحفاظ على الثوابت الإسلامية.

ثالثاً: دراسة ما يتعلق بهذه العلوم من التراث الإسلامي، ومحاولة الاستفادة منه وخصوصاً في مجال التربية وعلم النفس والاجتماع والسياسة، ومحاولة استخلاص نظرية إسلامية في هذه المجالات، تتفق مع تاريخنا ومعتقداتنا، ولا شك أن كتب التراث الإسلامي مليئة، بما يمكن إعادة صياغته وتفسيره تفسيراً معاصراً، والاستفادة منه في هذا المجال.

رابعاً: التعريف بجهود علماء المسلمين قديماً وحديثاً في هذا المجال(٢) وإبراز كتبهم

(١) العودة إلى الذات ص٣١٥.

(٢) راجع ما كتبه الأستاذ محمد قطب في كتبه: مناهج التربية الإسلامية، والتطور والثبات في حياة الأمم، والإنسان بين المادية والإسلام؛ فقد أبان عن نظرة إسلامية في التربية والتحليل النفسي، والاجتماعي الإنساني.

ونظرياتهم وتعريف الأجيال بهم، والإشارة إلى فضلهم وسبقهم حتى ينشأ أبناؤنا وهم مؤمنون بتراثهم وماضيهم، مما يدفعهم إلى تمثل هذا التراث ومحاولة الإقدام والبناء، فالهدف من التعريف بجهود سلفنا الصالح في هذا المجال ليس هو التغني بالأمجاد والوقوف عندها، وإنما هو إعطاء الدفعة النفسية لهذه الأجيال، بدلاً من الإحساس بالضياع والتنكر للماضي الذي يصيب الإنسان بالتشتت، ويشعره بالدونية أمام الفكر الغربي.

كما أننا لا نعني بذلك أن تراثنا هو أسمى تراث عرفته البشرية، وأنه في كل ميدان قد تفوق على غيره، ولكنه - على الأقل - مرحلة كان لها فضلها وعطاؤها في تاريخ البشرية، وتلتها مراحل أخرى، فمن حقنا أن نعتز بتراثنا ودورنا وباختلافنا عن الآخرين.

خامساً: الدراسة النقدية للتراث الغربي في العلوم الإنسانية، بحيث نتبين مواطن القوة ومواطن الضعف، والإفادة من الإيجابيات والتخلي عن السلبيات.

ولا شك أن وضع الخطط والبرامج التفصيلية لإقرار ما يمكن إقراره وإبعاد ما يلزم إبعاده، إنما يحتاج إلى لجان متخصصة في كل علم، وعلى الأقسام المتخصصة في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تنهض لحمل هذه الأعباء.

فعلى قسم التاريخ أن ينهض لوضع منهج إسلامي جديد في دراسة التاريخ، ويعيد كتابة التاريخ الإسلامي بعيداً عن التشويه المتعمد الذي ألحقه الغرب بهذا التاريخ لتمييع الذاكرة الإسلامية، واعتبار التاريخ اتجاهاً مناهضاً للمستقبل وعاملاً مضاداً للتقدم[١].

يقول شاندل: «إن أحد أوجه التميز التي تميز المتحضر عن البدائي هو أن يكون له ضمير تاريخي، ومعرفة بالتاريخ، وعشق له»[٢].

فالأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها وذاكرتها[٣].

(١) دفاع عن التاريخ الإسلامي للدكتور يحيى هاشم ص١٢.

(٢) العودة إلى الذات ص١١٦.

(٣) العودة إلى الذات ص٣١٥.

- وعلى قسم التربية أن ينهض إلى تطوير نظرية تربوية إسلامية تنبثق من تراث الإسلام ومنهجه، وليس من المعقول أن نلهث وراء النظريات التعليمية والغربية، فألتعليم في كل بلدان العالم موجه وفق عقائد ومذاهب واضعي سياسته والموجهين لها حول الوجود والكون والحياة، والإنسان والنشأة والمصير، ووفق أغراضهم ومصالحهم الإقليمية أو الحزبية، حيث تأتي مناهجهم التربوية هادفة إلى تخريج أجيال تحمل هذه النزعة الخاصة، وتؤمن بها وتعمل على تأصيلها.

بل إن أحد المفكرين الأمريكان يعيب على بني قومه أنهم استوردوا نظرية التعليم الإنجليزية والأوربية في مؤسساتهم التعليمية، وذلك على الرغم من تقارب الإنجليز والأمريكان في الدين واللغة، يقولُ المستر (كونز): «إننا في فترة من التاريخ خسرنا أكثر مما ربحنا باستيراد نظرية التعليم الإنجليزي الأوربي إلى بلادنا»(١).

فهل يليق بنا ألا تكون لنا نظرية تربوية خاصة بنا.

- وكذلك على قسم علم النفس: أن يقوم بوضع نظرية نفسية في ضوء التفسير القرآني لحقيقة الإنسان، ونظرة الإسلام إليه بوصفه مخلوقاً مكرماً وليس مجرد حيوان جنسي.

وهكذا سائر الأقسام المعنية.

فنحن في حاجة ماسة إلى استراتيجية مثل تلك الاستراتيجية التي قام بها سلفنا الأوائل حينما حدث اللقاء بين الحضارات السابقة وبين الفكر الإسلامي، حيث عربوا من الحضارات السابقة ما هم في حاجة إليه، بعد أن أخضعوه لحركة نقدية، ووجهوه وجهة أخرى غير التي كانت في عقول أصحابه الأوائل. جاء المسلمون فوجهوا ما نقلوه وما ترجموه من علوم

---

(١) أساليب وشبهات الاستشراق في مجال التعريب. بحث مقدم إلى ندوة تعريب التعليم الهندسي المنعقدة بالقاهرة سنة ١٩٩٥.

لخدمة أهداف الإنسانية جيمعاً وبما لا يتعارض مع ثوابتهم ومقدساتهم[١].

سادساً: وأما في مجال الدراسات الإسلامية فنحن في حاجة إلى حركة مضادة؛ أعني إعادة تأهيل مناهج وطرق منهجيات وطرق ومفردات هذه العلوم تأهيلاً معاصراً.

فماتزال هناك منهجيات وطرق ومفردات قديمة لم تعد تناسب العصر، ولا بد من تحديثها وإظهارها في صورة معاصرة.

سابعاً: الاستفادة من طرق التدريس الحديثة وتطبيقها في مجال العلوم الإنسانية، فما زال الكثير من مراكز أبحاثنا وجامعاتنا يستخدم طرقاً بدائية بعيدة عن الإفادة من تكنولوجيا التعليم، وهذا لا شك إنما يؤثر على البحوث العلمية ومستوي التعليم، ولكن مع مراعاة الخصوصية لبعض العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تستغني عن الطرق القديمة المعتمدة على الحفظ والاستظهار مثل حفظ القرآن والحديث، وقواعد النحو والأصول وغيرها. غير أن ذلك لا يمنع من التوازن بين الطرق الحديثة واستخدام ما يمكن استخدامه منها وبين الطرق القديمة في بعض العلوم الإنسانية.

ثامناً: إعادة تأهيل نظرية المعرفة السائدة بيننا، بحيث تخرج من التصور الغربي المحدد الذي يقف بها عند حدود الحس والعقل، مع أن المنهج الإسلامي إنما يقوم على نظرية مثلثة الأبعاد هي النقل والعقل والحس التجريبي، إلا أن المنهج الإسلامي يحدد لكل طريق من هذه الطرق موضوعه الذي يصلح للبحث فيه، كما أنه لا يسلم بغرور المنهج الغربي الذي يدعي أن المنهج الحسي وحده قادر على الفصل في كل شيء، وأنه قادر على أن يحني المعنويات كما حنى الحسيات[٢].

فلا بد من بعث نظرية المعرفة الإسلامية التي وضع أسسها علماء أصول الفقه

---

(١) من تجارب المسلمين التاريخية في تعريب العلوم – ضمن أوراق مؤتمر تعريب العلوم المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٦٦ ص١٤٦، والورقة للباحث.

(٢) راجع العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث للباحث.

والمتكلمون، وابن تيمية وابن سينا وجابر بن حيان وغيرهم من العلماء[١].

نتائج البحث

يؤكد البحث النتائج والحقائق الآتية:

١ – أن إعادة تأهيل المعارف والعلوم الإنسانية ضرورة حتمية حتى يمكن التخلص من المنهج الغربي الذي أساء إلى الإنسان ونظر إليه نظرة كمية محضة.

٢ – على العلماء العرب الذين تشربوا المنهج الغربي وينادون بتطبيقه في العالم الإسلامي أن يراجعوا أنفسهم لأنهم على خطر عظيم، ويعرضون أبناءنا الطلاب ومجتمعنا إلى خطر المسخ والتشويه والانسلاخ من الهوية.

٣ – أنه لا مجال للإبداع في ظل الدوران حول هذه العلوم بمفاهيمها المنقولة، وأنه لكي نبدع لا بد أن نعود إلى تراثنا، مع الاستفادة مما يمكن الاستفادة منه من الآخرين.

٤ – أن هذه العلوم هي علوم خاصة لا تتميز بخاصية الإطلاق ولا اليقين، ومن هنا كانت نسبية وذاتية وغير موضوعية.

٥ – أن إعادة التأهيل هو الطريق نحو الوقوف أمام التذويب الثقافي الذي يتعرض له العالم الإسلامي الآن، من خلال العولمة التي تستهدف اقتلاعنا من جذورنا.

٦ – وفي النهاية نؤكد على الخطة التي طرحناها لإعادة التأهيل، مع الإشارة إلى جهود الذين سبقونا في هذا المجال.

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) راجع: الرد على المنطقيين لابن تيمية، وكتاب القانون لابن سينا، وقارن تفاصيل نظرية المنطق الإسلامي في كتابنا: قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين.

المصادر والمراجع

– أبحاث مختارة في القومية العربية – ساطع الحصري – القاهرة سنة ١٩٦٤ .

– أساليب وشبهات الاستشراق – د. سعد الدين صالح – ندوة تعريب التعليم الهندسي – القاهرة سنة ١٩٩٥ .

– الإسلام أوروبا الغرب – محمد أركون – بيروت .

– الإنسان بين المادية والإسلام – محمد قطب – بيروت سنة ١٩٧٨ .

– انهيار الشيوعية أمام الإسلام – د. سعد الدين صالح – القاهرة سنة ١٩٨٩ .

– بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي – د. سعد الدين صالح – جدة سنة ١٩٩٣ .

– تاريخ التفكير الاجتماعي – د. محمد أحمد بيومي – الإسكندرية سنة ١٩٨٠ .

– تاريخ الفكر الفلسفي – د. محمد علي أبو ريان – دار المعارف – الإسكندرية .

– تذوق الأدب – د. محمود ذهني – لأنجلو المصرية سنة ١٩٩٠ .

– الثبات والتطور في حياة البشر – محمد قطب – بيروت سنة ١٩٧٧ .

– التراث وتحديات العصر – كتاب مؤتمرات التراث المنعقد في لبنان سنة ١٩٨٥ .

– التراث والمعاصرة – د. أكرم ضياء العمري – قطر ١٤٠٥هـ.

– دفاع عن التاريخ الإسلامي – د. يحيى هاشم – القاهرة سنة ١٩٩٩ .

– الدين – محمد عبد الله دراز – القاهرة .

– الرد على المنطقيين – ابن تيمية – طبعة بمباي بالهند سنة ١٩٤٩ .

– العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث – د. سعد الدين صالح – دار الصفاء القاهرة سنة ١٩٨٦ .

– العودة إلى الذات – د. علي شريعتي – ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا – القاهرة سنة ١٩٨٦.

– قصة الفلسفة – ول ديوارنت – بيروت سنة ١٩٨٨.

– قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار – د. سعد الدين صالح – القاهرة سنة ١٩٩٤.

– لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم – شكيب أرسلان – بيروت.

– الماركسية في أبعادها المختلفة – دار لنفنون – القاهرة بدون تاريخ.

– من تجارب المسلمين التاريخية في تعريب العلوم – د. سعد الدين صالح – ندوة تعريب العلوم المنعقدة بالقاهرة سنة ١٩٩٦.

– نحو رؤية ماركسية للتراث العربي – د. توفيق سلوم – بيروت سنة ١٩٨٨.

* * *



أسس البحث العلمي الإسلامي

د. جاسم الفارس ❖

التعريف بالبحث:

يعالج البحث موضوع البحث العلمي من منظور إسلامي، وذلك أن البحث العلمي يعد من الموضوعات الأكثر أهمية وخطورة في حضارة اليوم التي يمكن أن نطلق على أحد سماتها: «حضارة البحوث»؛ إذ إن كثيراً من ناتج البحث العلمي ذو صلة وثيقة بالتربية والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفنون.

وبعيداً عن اتجاهات أسس البحث العلمي الغربية التي تقاسمتها التجريبية والوضعية.. إلخ، يسعى البحث إلى طرح مفهوم إسلامي للبحث العلمي الذي يعد من منظور الإسلام ضرورة شرعية وعلمية، مركزاً على الأسس التي يقف عليها وينطلق منها وهي بمجملها تأسيس على المنهج القرآني في صناعة العلم والمعرفة.

توزع البحث على أربعة مباحث وخاتمة، تناول المبحث الأول: الأسس العقائدية، وضحت فيه أثر التوحيد في توجيه البحث العلمي. وتناول المبحث الثاني: الأسس المنهجية. أما المبحث الثالث: الأسس العلمية فقد وضحت فيه: التصور القرآني للعلم ومستوياته وملامح النظام العلمي الإسلامي كما هو في القرآن الكريم. وتناول المبحث الرابع: الأسس الأخلاقية.

❖ أستاذ الاقتصاد الإسلامي المساعد في جامعة صدام للعلوم الإسلامية، ولد في مدينة الموصل سنة (١٩٥١م) وحصل على شهادة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي من كلية الإدارة والاقتصاد بجامعة بغداد سنة (١٩٨٩م)، وعلى الدكتوراه كذلك سنة (١٩٩٥م) وكان عنوان رسالته: «الفكر الاقتصادي عند المتكلمين: أسسه ومضامينه». وله عدد من البحوث المنشورة.

المقدمة

أصبح موضوع البحث العلمي من الموضوعات الأكثر أهمية وخطورة في حضارة اليوم التي يمكن أن نطلق على أحد سماتها « حضارة البحوث » إذ إن كثيراً من ناتج البحث العلمي ذو صلة وثيقة بالتربية والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفنون.

فما يحدث من تغيرات اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية وتربوية يعود جزء منه إلى فعل سياسات البحث العلمي ومناهجه التي هي في النهاية تعبير عن فلسفة ورؤية للكون والإنسان والمجتمع والحياة، تفاعلت مع تلك السياسات والمناهج، فكانت نتائج هذا التفاعل خدمة لأغراض متعددة إيديولوجية وسياسية واقتصادية توجه المجتمع إلى حيث تريد.

إن البحث العلمي - بالمنظور الوضعي - هو جهد عملي عقلي تجريبي يقوم به الإنسان من أجل فهم الوجود وابتكار حقائق جديدة وتحقيق استخدام عقلاني رشيد لموارد الطبيعة من أجل تحسين الجوهر المادي للناس وتحريرهم من الجوع والألم والمرض والموت، والتصدي للاستغلال بأشكاله كافة، والقضاء على الجهل والسذاجة[1]، ولقد استقر هذا الجهد - الوضعي - عند ثلاث مدارس في البحث العلمي هي: المدرسة العقلانية والمدرسة الوضعية والمدرسة التجريبية:

ترى **المدرسة العقلانية** أن تحقيق فهم ظواهر الكون يمكن أن يكون بالاعتماد على التفكير العقلي، وعلى أنماط البراهين المختلفة التي يمكن أن تستغل لدحض أو إثبات حقيقة طبيعة الأشياء، وإن أهم الفلاسفة الذين أرسوا تقاليد هذه المدرسة ديكارت وسبينوزا وليبنز حيث تمكن هؤلاء من تجاوز فكر المدرسة (السكولائية) - الذي كان ينظر إلى الإنسان على أنه كائن يعيش في ظل نظام إلهي يسمح للجنس البشري بالعمل والتصرف

---

(١) البحث العلمي لفلاديمير كورغانوف وجان كلود كورغانوف. ترجمة يوسف أبي فاضل وميشيل أبي فاضل.

في إطار المبادئ السماوية - إلى التأكيد على أن أولوية استعمال العقل مركّزة على فهم الطبيعة والمجتمع وقوانينهما على وَفْق منطق العلم لا منطق النظام الإلهي.

أما **المدرسة الوضعية** التي ظهرت مع كتابات سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) وأوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) فالعلم عندها يهتم بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة، وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين، وذلك عن طريق اكتساب معرفة دقيقة وواقعية، ولا تصبح المعرفة عند الوضعيين علمية وضعية إلا إذا كانت مستندة إلى الملاحظة والمقارنة وكانت قادرة على التنبؤ بالأحداث.

أما **المدرسة التجريبية** التي ولدت مع فرنسيس بيكون ولوك وبركلي وهيوم فهي تنكر وجود أية مبادئ وأفكار نظرية معرفية، وكذلك ترفض رفضاً قاطعاً التفكير العقلي الاستنتاجي، لأن مصداقية المعرفة عندهم هي حصيلة لعمليات استقرائية من معطيات حسية.

لقد سادت الوضعية والتجريبية ميادين البحث العلمي منذ القرن التاسع عشر، لذلك غزت المؤشرات الكمية ساحة البحث العلمي الاجتماعي وكذلك الصيغ الإحصائية، ولأجل ذلك تنوعت وتعددت مناهجُ البحث العلمي في هذه العلوم منذ مطلع القرن العشرين، وأصبح مقياس نضج هذا العلم أو ذاك بمقدار ما يملكه من موسوعة المنهاج وأدوات البحث والاستعارة والمقابلة والملاحظة والمشاركة والتعريفات الإجرائية التي تلبي متطلبات المعرفة الوضعية والتجريبية[١].

لقد حققت هاتان المدرستان نتيجتين متناقضتين:

١ - التقدم المادي الهائل المتمثل بالإنجاز التكنولوجي الذي شمل نواحي الحياة كافة.

٢ - التخلف الأخلاقي الذي سحق الإنسان الأوربي وتوابعه فأسقطه أسير (الاغتراب)

---

(١) ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني لمحمود الذوادي. من كتاب إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير الدكتور عبدالوهاب المسيري.

واللذات المادية والنفعية، وعزل المنظومة القيمية الدينية من ساحة الفعل العلمي خاصة، والحياة بعناصرها المتعددة عامة.

ذلك لأن هاتين المدرستين اللتين تقاسمتا السيادة على ميادين البحث العلمي، انطلقتا من رؤى مادية قاصرة عن فهم الوجود، وإمكانات عقلية مهما بدت متقدمة، فهي محدودة في إطار عالم الشهادة، قاصرة وعاجزة عن فهم عالم الغيب الذي يشكل مع عالم الشهادة، الوجود الكلي الشامل، وكذلك فهي مهما ادعت الشمولية فإنها ـ كما تؤكد أحداث التاريخ المعاصر ـ محددة بالواقع الأوربي ـ إنساناً وثقافة وحضارة ـ كما عبرت عنها «المركزية الأوربية» التي رأت في أوربا أنها «عقل العالم».. ولذلك فإنها ـ وبالنتائج التي حققتها ـ غير قادرة على تلبية حاجات البشرية، وغير قادرة على فهم الوجود والتعامل معه، وغير قادرة بالتالي على توفير مستلزمات الأمن الحضاري للإنسانية، الأمر الذي يجعل طرح مفهوم إسلامي للبحث العلمي ضرورة **شرعية وعلمية**، فهو ضرورة شرعية من حيث إن فهم العالم والإنسان والحياة لا يمكن أن يكون صحيحاً وسليماً إلا في ضوء الوحي (القرآن والسنة) ومعطياتهما المعرفية والعلمية والأخلاقية ﴿**فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَى**﴾ [طه:١٢٣]. وضرورة علمية لأن العلم والمنهج العلمي لابد أن يكونا شاملين للكون والإنسان والحياة، وهذا لا يكون إلا في الوحي وبه ومعه.

لذلك رأينا أن نتناول البحث العلمي بمنظور إسلامي وبيان الأسس التي يقف عليها وينطلق منها، وهي بمجملها تأسيس على المنهج القرآني في صناعة العلم والمعرفة.

إن البحث العلمي الإسلامي ينطلق من التوحيد ويعود إليه في عملية اجتهادية تهدف إلى:

١ ـ تجاوز أسس البحث العلمي السائدة في يومنا هذا ـ التي تنطلق من الفلسفات الغربية المادية والمثالية في فهم العلم والعالم، وما أفرزته من رؤىً طبعت النظم المعرفية والثقافية بـ «**النسبية**» ـ إلى واقعية الوحي وعلميته وشموليته.

٢ ـ إلغاء تحيز البحث العلمي في أمتنا إلى المنظومة المعرفية الغربية، وتحريره من مقولاتها ورؤيتها، وذلك باعتماد المنهج القرآني في فهم العلم والعالم والإنسان والمجتمع، من أجل دعم المشروع الحضاري الإسلامي، ونهضة الأمة لتستعيد دورها (الشهودي) على العالم، وتسهم في قيادة الإنسانية إلى حيث الأمن الحضاري والإعمار الحقيقي للعالم، والقضاء على مراكز احتكار القوة والقرار، وهو الدور الذي يليق بأمة القرآن الكريم أن تقوم به اليوم مثلما قامت به في عصر الفتح والتحرير.

وبغية توضيح الأسس التي يقوم عليها البحث العلمي الإسلامي قسمت الدراسة على أربعة مباحث وخاتمة.

تناول المبحث الأول الأسس العقائدية، وضحت فيه أثر التوحيد في توجيه البحث العلمي.

وتناول المبحث الثاني الأسس المنهجية.

أما المبحث الثالث: الأسس العلمية فقد وضحت فيه التصور القرآني للعلم ومستوياته وملامح النظام العلمي الإسلامي كما هو في القرآن الكريم.

وتناول المبحث الرابع الأسس الأخلاقية.

إنها محاولة متواضعة في خدمة العلم الإسلامي نبتغي بها وجه الله عز وجل، منه التوفيق وهو العليم الحكيم.

المبحث الأول: الأسس العقائدية

ينطلق البحث العلمي من رؤية كلية شاملة للكون والإنسان والحياة، تدعمها مناهج في فهم العلم والعالم والمجتمع والإنسان.

إن الرؤية التوحيدية التي يضمها الوحي هي منطلق البحث العلمي الإسلامي، ذلك أن عقيدة التوحيد بمعطياتها الإيمانية والعلمية والعملية هي أساس الدين، وبالتالي هي أساس رؤيتنا للكون والإنسان والحياة.

إنَّ مطمح آمال الباحث العلمي المسلم ابتغاءُ وجه الله ومرضاته وسبيل هدايته التي أرسل بها سيدنا محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق، ويعتقد أن القرآن الكريم منزّل من الله تعالى على رسوله الكريم سيدنا محمد ﷺ هدى للمتقين، وأن صدق القرآن من الله تعالى يشهد عليه بناؤه الداخلي ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ [النساء:٨٢]. ولذلك عجزت البشرية عن مناهضته والإتيان بمثله.

إن الإنسان ـ لا سيما العالم ـ يستطيع برؤية منصفة عبر تدبره للقرآن الكريم أن يكتشف أنه ليس بوسع إنسان بمفرده أن يعرف الحقائق الكونية والاجتماعية والاقتصادية والإنسانية التي يتضمنها القرآن الكريم، لا سيما حين يكون هذا الإنسان يعيش في بيئة كالتي ولد فيها الرسول ﷺ، وهي بيئة تمتاز بالبساطة والأمية، وانعدام كل مستلزمات البحث التجريبي التي عندما توفرت في عصرنا هذا كشفت أن كل إنجازات العلم في مجالاته المتعددة لها جذور وإشارات في القرآن الكريم والسنة النبوية.

إن التوحيد هو المبدأ الأول للإسلام، ولمعطيات الإسلام المتعددة، ومضمونُ التوحيد[١] هو أن الله تعالى واحد أحد فرد صمد لا إله غيره، إنه مطلق الكمال ليس كمثله شيء، والعالم مخلوق له، ومغاير له كذلك، وبأمره وإرادته واختياره توجد الأشياء، هو مصدر كل

(١) ينظر إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل ص٧٨-٨٠.

حق وخير وجمال، إرادته هي التي تحكم العالم وحركة الأشياء، وتقنن للكون حركته وللإنسان سلوكه وأخلاقه.

إن وعي وحدانية الله تعالى تعني وعي ربوبيته في عالمٍ غايته الحق والخير والجمال والإعمار والحيوية، فلا صدفة ولا عبث، وإنما كل شيء بقدر موزون، والمسلم الحق هو الذي يعمل بمقتضى سنن الله تعالى في الكون والأنفس، كما جاء بها الوحي قاصداً وجه الله عزَّ وجل وحده.

إن هذه العقيدة تتجلى في عقلية الباحث المسلم ورؤيته للعلم والعالم والإنسان والحياة والمجتمع، وعلى النحو الآتي:

إن الله تعالى هو الحق وهو مبدأ كل شيء وغايته، فوجود الله وإرادته وأفعاله هي الأسس الأولى التي يقوم عليها بناء الكون والإنسان والحياة والمعرفة والعلم، سواء أكان موضوع المعرفة الكون أم أصغر ذرة فيه، الإنسان أم لحظة حب يعيشها، المجتمع أم التاريخ.

إن العلوم والمعارف في إطار عقيدة التوحيد تَعتبر أنَّ كل شيء في نطاق المعرفة إنما يحقق غاية أو أخرى أرادها الله تعالى حتى يصبح نظام الأسباب نظاماً من الغايات تقف على قمتها الإرادة الإلهية لتحدد غاية كلِّ وجود فرد، وغايةَ كل سلسلة من الغايات، وغاية النظام العام كله.

وفي إطار عقيدة التوحيد فإن البحث العلمي الإسلامي ينطلق من أسس يقينية على مستوى الخبر، أو على مستوى المشاهدة، أو على مستوى الدلالة: ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ..** ﴾ [العلق: ١-٥].

إن أية نقطة ينطلق منها البحث العلمي الإسلامي تنتهي حتماً إلى الإيمان بالله عزَّ وجل وتأكيد أنه الفاعل والراعي للكون، ولذلك فإن البحث العلمي الإسلامي هو عملية اكتشاف دائم لسنن الله تعالى في الكون والأنفس.

من معطيات عقيدة التوحيد، مبدأ التسخير الذي يعني أن الله تعالى خلق الكون بعناصره المتعددة، وسخرّه للإنسان يستخدمه لغذائه وحاجته ومتعته وراحته.

والتسخير هو عملية تنسيق إلهي لمفردات الخليقة والانتفاع الإنساني. فحاجات الإنسان جزء من بناء الخليقة، ومفردات الخليقة مصممة بقصد خدمة تلك الحاجات، وكل مكونات الطبيعة في إطار التسخير ذات استعداد لقبول تأثير الإنسان فيها، وتغييرها على وَفْق حاجاته المتعددة.

إن تسخير الكون للإنسان، يفرض على الباحث العلمي الإسلامي دوام الكشف عن العلاقات الكونية والإنسانية والاجتماعية، وتوظيف هذا الكشف في خدمة البشرية، وتحقيق الهدف الإسلامي المركزي «**إعمار العالم**» وصلاح العلاقات البشرية.

إن العمل في إطار مبدأ التسخير يلغي إمكانية أن يتحول العالم إلى غابة من الوحوش تتصارع على لقمة العيش، ويلغي حالة الجمود سواء في الوعي أم في الحركة بمستوياتها المتعددة، ويحقق الإبداع الدائم في إطار المبدأ الآخر المرتبط به ارتباطاً صميماً، ألا وهو مبدأ «**الاستخلاف**» الذي يتضمن أن الله تعالى خلق الإنسان خليفة له في الأرض ليحمل أمانة العلم والرسالة الإلهية.

تتمثل خلافة الإنسان في إنفاذ قوانين الله عزّ وجل الأخلاقية والعملية منظماً عيشه وأفعاله في ظل دوافع سليمة، وأرقى أشكال هذه الدوافع هو ابتغاء وجه الله تعالى فيما يريد. وأرقى أساليب العيش تلك التي تكون في ظل عدل الله وإحسانه، حيث تتوحد الوسائل والأهداف في منظومة عقائدية أخلاقية علمية تعزز مسيرة إصلاح العالم وإعماره.

وعليه فإن مهمة البحث العلمي الإسلامي في إطار عقيدة التوحيد هي **تحويل** مضمون «**الأمانة**» الإلهية والخلافة، إلى ثقافة وسلوك وحضارة تقود عملية الإعمار وتحقق السلام والأمن الحضاري بعناصره المتعددة، **وتنظيم** البشرية في مجتمعات قادرة على توفير مستلزمات الحياة الضرورية من مأكل وملبس ومأوى ودفء وراحة واتصالات، وتهيئة فرص

النمو والنضج والتعليم وتحقيق الذات، والتمتع بالطيبات والجمال، كل ذلك من أجل تمحيص الإرادة البشرية، وأن يبرهن البشر على أهليتهم أخلاقياً للقيام بمهمات الخلافة، وأن يمارسوا حياتهم باسم الله الحق خالصة لوجهه وتنفيذاً لمقتضى إرادته: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ [يونس: ١٤].

* * *

المبحث الثاني: الأسس المنهجية

إن البحث العلمي الإسلامي جهد منهجي ينبع من منهج القرآن في تناول الحقيقة، كشفاً وبناءً، والمنهج القرآني الذي يوجه البحث العلمي الإسلامي هو منهج القراءة الجديدة للكون والإنسان التي قوامها «قراءة الكون في ضوء الوحي، وقراءة الوحي في ضوء الكون».

والتي قوامها:

١ ـ قراءة في الكون والوجود لاكتشاف أسرار الخلق، وعلاقات الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسننها، وإدراك القدرة الإلهية المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات المحررين لوجدان الإنسان من كل ضغط، المطلقين لطاقات الإنسان العقلية والعملية في الوجود للاستفادة من قوانين التسخير والاستخلاف.

٢ ـ وقراءة في الكتاب المسطور والوحي المنزل للوصول إلى توحيد الألوهية، من خلال التدبر والتفهم لتجليات القدرة الإلهية البارزة في نشاط الظواهر وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها، والسنن والقوانين التي تحكمها، وكلها من صنع الله الذي أحسن كل شيء خلقه، والانطلاق نحو حفظ الأمانة والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة «الشهود الحضاري»[١]، وإخراج «الأمة الوسط»، وبناء «الأمة الخيرة»[٢].

---

(١) الشهود الحضاري، يعني حضور الأمة ومزاولتها لدورها بفاعليه وكفاءة.

(٢) العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية للدكتور طه جابر العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦/١٩٩٦ ص١٠.

إن هذا المنهج القرآني يضع الباحث العلمي الإسلامي أمام حقيقة «التوحيد والمعرفة» وبالتالي أمام وجوب البحث والكشف عن تطبيقات هذا المنهج في التعامل مع الظواهر الكونية والإنسانية والاجتماعية... بغية تحقيق بناء أفضل وأرقى للعلوم والمعارف الإنسانية قاطبة، ولتحقيق فهم أعمق لتلك الظواهر وأشمل من ذلك الذي قدمته المناهج البشرية بعيداً عن هداية الوحي، سواء المنهج العقلي أو الوضعي أو التجريبي.

ما معالم المنهج القرآني هذا؟

١ ـ اليقين:

لقد جعل القرآن الكريم اليقين مقصداً أسمى لحياة الإنسان المؤمن في دنياه وآخرته. واليقين **لغة**: «هو العلم الذي لا شك فيه». أما في **الاصطلاح** فهو: «اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال»[1]، ولذلك جعل القرآن الكريم القصد في كثير من الآيات هو اليقين بـ:

أ ـ وحدانية الله تعالى: ﴿ **يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ** ﴾ [الرعد: ٢].

ب ـ الأحكام الإلهية: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [المائدة: ٥٠].

ج ـ الحقائق التي يتضمنها القرآن الكريم: ﴿**وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ**﴾ [الذاريات: ٢٠].

د ـ أخبار القرآن الكريم: ﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا**﴾ [النساء: ١٥٧].

---

(١) التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني ص١٤٢.

هـ العلم الإلهي: ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴾[الواقعة:٩٥].

وهذا اليقين هو الحقيقة التي ينبغي أن توجه آليات عمل البحث العلميّ الإسلامي.

٢ ـ التجربة:

يدعو المنهج القرآني إلى التجربة والبرهان للوصول إلى الحقيقة ومعرفتها، وهو لا يتردد في الدعوة إلى الإتيان بمثله تحدياً للكافرين، وهي دعوة لا تضاهيها دعوة في إثبات وصدق وجوده ومرجعيته من الله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[هود:١٣].

إنّ التجريب الإسلامي يقر بمبدأ وحدة الحقيقة(١) التي تستمد وجودها من الله تعالى الذي هو خالقها وسببها الحقيقي، وكذلك تستمد معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي. وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة(٢).

كما أن التجريبية الإسلامية تقرر أن هناك أكثر من مستوى للوجود، أو أكثر من نظام وميدان للمعرفة. فهناك عالم الشهادة، وهناك عالم الغيب، وهناك الوجود الذهني للأشياء مثل مقولات العقل. وهناك وجود واقعي متحقق له ذات وصفات، متعال علي المادة ومنزه عن الزمان والمكان وسائر صفات الموجودات المادية، هو الله عزّ وجل.

واستعراض النموذج المنهجي الإبراهيمي في الكشف عن الحقائق والوصول إليها كما يقدمه القرآن الكريم يوضح حدود المنهج التجريبي الإسلامي، إنه حوار دائم بين الإنسان والكون، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والحضارة تحت مظلة اليقين الإلهي.

---

(١) وحدة الحقيقة: هي أن لا يكون هناك تعارض بين حقائق الوجود وما يأتي به الوحي، وكل ما يقرره الوحي لابد أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له، لأنّ كليهما من الله عز وجل.

(٢) صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية لإسماعيل الفاروقي ص١٦.

٣ ـ التحليل :

لقد طرح القرآن الكريم مسألة «المنهج» في مقدمة عوامل التغيير بكل مستوياته الفردية والاجتماعية والحضارية.. فإذا كان اليقين والتجربة يشكلان بعض ملامح هذا المنهج فإن «التحليل» يأتي عاملاً مكملاً لهما، لتستقر نهائياً ملامح المنهج الإسلامي في فهم العالم والوجود بمستوياته المتعددة، في ما عبر عنه القرآن الكريم بـ «السير والنظر».

إنّ «السير والنظر» في القرآن الكريم هو خلاصة معالم المنهج الإسلامي في الوصول إلى الحقيقة، عبر تحليل الظاهرة الكونية والوجودية والسياسية والاقتصادية والتاريخية... إلخ وإعادة تركيبها معرفياً في ضوء هدى الله تعالى على شكل «قانون» يفسر ظواهر الوجود المتعددة. وهنا تكمن خاصية البحث العلمي الإسلامي، وهو يسير في الأرض وينظر كيف تكونت الأشياء، متجاوزاً معرفة «الكيف» كعلاقة بين متغيرات وثوابت، إلى معرفة خالق هذه المتغيرات والثوابت، وقوانين عملها.

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

إن معرفة الـ «كيف» وتحليلها في المنظور الإسلامي هو بحث في اليقين الذي صاغته عناية الله تعالى. وهو فرض معرفي كالصلاة والصيام... يقوم به الإنسان في إطار قدراته وإمكاناته العلمية، غير أن البحث العلمي الإسلامي هو القادر على «السير والنظر» الجديرين باكتشاف سنن الله في الخلق، وتقديم برامج النهضة والإصلاح حين يكون الخراب، ويجعلنا أمام ضرورة الحركة حين يسود السكون.

* * *

المبحث الثالث: الأسس العلمية

يرتبط البحث العلمي ارتباطاً وثيقاً بطبيعة النظر إلى العلم من حيث المفهوم والمستوى والهدف، الأمر الذي يضعنا منذ البداية أمام خطأ الاعتقاد بحيادية العلم؛ لأن هناك جملة عوامل تؤثر في حركة العلم والبحث العلمي، مثل طبيعة المفهوم، وأهداف العلم، ومستوياته، وهذه كلها لها أسسها الفلسفية التي توحدها في نسق معين.

إن أهداف العلم تتحدد في ضوء الفلسفات والعقائد التي توجهه، فالمنهج التجريبي - غير الإسلامي - يرى أن الهدف الرئيس للعلم تكديس الاستقصاء، وبيان الواقع وتفسيره وفهمه[1]. في حين هدف العلم التجريبي الإسلامي يتجاوز هذا المفهوم إلى رؤية الوجود بعين الإيمان بالله ووحيه.

إن النسق الحضاري يتكون من مجموعة علوم ومعارف دينية وتجريبية ورياضية وإنسانية واجتماعية. كل حقل من هذه الحقول العلمية والمعرفية يتألف من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة وروابط ضرورية تؤدي إلى تماسك أجزاء النسق المعرفي والحضاري.

وتحتل المفاهيم في هذين النسقين موقعاً مهماً، فهي المجال الحيوي الذي تجري عبره التغيرات المطلوبة، من خلال تغيير وظيفة المفاهيم. وتغيير دلالاتها، كما حدث لمفهوم «العلم». فمفهوم العلم في خصوصيته الإسلامية المعرفية واسع الدلالة، ولكن جرت محاولة لطمس بعض دلالاته أو وصفها باللغو واللاّعلم، ثم قصرت دلالة المفهوم على دلالة محددة هي العلم الطبيعي، ليس هذا فحسب، بل تم إدخال دلالات غريبة عليه مثل اعتبار العلم مناقضاً للدين[2]. وهو ما تذهب إليه «العلمانية».

فإذا نظرنا إلى مفهوم العلم السائد بين الأوساط العلمية السائدة في البلدان الإسلامية

---

(١) معايير الفكر العلمي لجان فوراستيه، ت. فايز كم نقش ص١١٥.

(٢) دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية لصلاح إسماعيل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٨/١٩٩٧ ص١١.

نرى أن المفهوم السائد ينص على أن العلم هو «مجموعة المعارف والحقائق والخبرات الإنسانية، وتشمل العلوم كلها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية»، فالعلوم الطبيعية هي «العلوم التي تختص بدراسة الطبيعة التي تحيط بالإنسان من أحياء وجمادات وكل ما يتعلق بالأرض والجو والأجرام السماوية، وهذه تشمل ما يسمى العلوم الأساسية من رياضيات وفيزياء وكيمياء وعلوم أحياء، وتشمل أيضاً الفلك وعلوم الجيولوجيا والأرصاد الجوية»[١].

إن هذا المفهوم للعلم لا ينسجم والرؤية الإسلامية له، لأنه مفهوم يحصر العلم في عالم الشهادة، وفي نطاق الإنسان، وهنا نقطة الافتراق بين المفهوم الإسلامي للعمل وبين المفهوم الوضعي له، من حيث إن المفهوم الإسلامي يقوم على الاعتقاد الجازم بأن العلم من الله وبتوفيق منه، في حين ترى الوضعية أنها على علم عندها...

ولكي نتقصى مفهوماً شاملاً للعلم لابد من اعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة أساساً لهذه العملية، لتحقيق جملة مسائل مهمة منها: تحديد العمق المعرفي والدلالي لمفهوم العلم، وتحديد طبيعة ارتباط هذا المفهوم بالنشاط العلمي الإنساني، ومن ثم تحديد آلية العلم الإسلامي ووظائفه وأهدافه. وهي عملية تهدف إلى إجراء مراجعة نقدية لمفهوم العلم التقليدي والحديث، ومن ثم مراجعة وظيفة العلم في حياة الأمة، إذ إن الاهتمام بمفهوم العلم لا يعني الاهتمام بالدور الوظيفي له، وإنما يعني كذلك استحضار علاقة العلم بشؤون الحياة كلها، مما يساعد على تصنيف العلوم حسب قيمتها ووظيفتها وفعاليتها، وهذه درجة معرفية تؤدي إلى تفاعل العلم مع الواقع وتؤدي بالتالي إلى السير نحو الأمام[٢].

تتعدد مستويات العلم في القرآن الكريم وعلى النحو الآتي:

---

(١) العلوم الطبيعية والإنسانية ودور المؤسسات العلمية في التفاعل بينها لأحمد سعيدان، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع ١٩٩٠، ص١٣.

(٢) نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب أنموذجاً لأحمد العماري ص١٠٣.

أولاً: العلم المطلق الأعلى: وهو علم الله تعالى لعالمي الغيب والشهادة.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾[فاطر:٣٨].

ومستويات هذا العلم متعددة:

١ ـ مستوى يشمل عالم الغيب المطلق، وهو ما اختص به ذاته المقدسة.

﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل:٦٦].

٢ ـ مستوى يشمل عالم الغيب الذي شاءت إرادته عز وجل أن يطلع عليه رسله، وفي إطار رقابة إلهية معينة.

﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلاَّ مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (٢٧) لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن:٢٦-٢٨].

٣ ـ مستوى شمل عالم الغيب الذي شاءت إرادته أن يعلمه الإنسان.

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة: ٣١٠].

ثانياً: علم الشهادة: وهو مستوى من العلم أراده الله تعالى للبشرية، لكونه أحد مستلزمات القيام بمهمة الخلافة.

﴿ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[العلق:٥].

﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنْ بَأْسِكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٨٠].

وعلى أساس هذين المستويين من العلم، يقوم على علم الإنسان الذي يعتمد الجهد العقلي والتجريبي في فهم العالم والكشف عن سنة الله تعالى في الكون والإنسان، في إطار الرؤية الإيمانية التوحيدية المحددة بهدى الله عزّ وجل، فيمارس حواره العلمي مع الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ بحثاً وتجريباً وتنقيباً في آيات الله الكونية والتشريعية.

﴿ كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً ﴾[الإسراء: ٢٠].

إلا أن الباحث المسلم مهما توغل في الكون والأنفس بحثاً وتنقيباً وتحليلاً وكشفاً تراه يردد﴿ رب زدني علماً ﴾؛ لأنه مؤمن يقيناً ويعلم أن الله تعالى يخلق ما لا نعلم ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾[النحل:٨].

إن هذه الآية بالنسبة للباحث العلمي المسلم هي أفق العلم المفتوح على الغيب...

إن العلم الإلهي بمستوياته المتعددة ليس عبثاً، وإنما له وظيفة، تعطي البحث العلمي الإسلامي زخماً هائلاً من الثقة والمسؤولية والعطاء، وتتمثل هذه الوظيفة وكما هي في القرآن الكريم بالآتي:

١ ـ الهدى ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[البقرة:٢].

٢ ـ الإخراج من الظلمات إلى النور: ﴿ الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾[إبراهيم:١].

٣ ـ التثبيت: ﴿ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ﴾[الفرقان:٣٢].

وهي وظائف تنبثق من يقين مطلق: ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[فصلت:٤٢]، لأنه من ﴿ لدن حكيم عليم ﴾ ﴿ وسع كل شيء علما ﴾ ﴿ ويحق الحق بكلماته ﴾ فيبين لنا حتى لا نضل ولا نشقى ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[النساء:١٧٦]. ﴿ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾[الأنفال:٤٢].

لذلك فإن هاجس الباحث العلمي المسلم يتحدد في معرفة الضلال والابتعاد عنه ومهاجمته، وإن الإحساس بالضلال هو الدافع الحقيقي للعلم والبحث فيه في المنظور الإسلامي، والضلال هو كل فكر أو سلوك أو عمل لا ينسجم مع الوحي، وهو ظن وأهواء.

﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَىٰ ﴾[طه:١٢٣].

لذلك حذر القرآن الكريم من اتباع الهوى والظن.

﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ... ﴾ [القصص:٥٠].

ولذلك حرص القرآن الكريم على رسم معالم الاستقلال العلمي الإسلامي عن كل أشكال التبعيات والهوى، إلا تبعية الوحي.

﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

ولكي يصحح العلم الإنساني مساره لابُدَّ له من فهم الوحي والعمل بموجبه، وفهم التماثل بين قوانين العلم وسننه وقوانين الوجود وسننه، وأن يختار العمل في قوانين العالم والأنفس وتوظيف جهده لتحقيق المقاصد الإلهية. بعيداً عن معطيات الوضعية التي تجاهلت الخالق عز وجل ونفت الغيب.

إن المصلحة البشرية ومصلحة العلم أن يكون الإسلام هو الخيار والمنهج في إعادة صياغة العلوم والمعارف وربطها بغاية الحق من الخلق في الوجود والحركة من أجل تحرير الذات الإنسانية والعقل الإنساني من أدران الفكر المادي بأشكاله المتعددة، وتأصيل الهُوية الإسلامية وتعميق مفهوم الالتزام عندها بوصفه نصرة للحق وتمسكاً بالعدل، وكذلك من أجل تصحيح مسارات البحث العلمي السائدة اليوم في ضوء الهدى الإلهي.

وبذلك يكون البحث العلمي الإسلامي ضرورة من ضرورات الحياة الإسلامية. وهو يمارس وظيفته الخطيرة في الكشف عن سر الكون والحياة، ويقود البشرية إلى صانع الكون والحياة على وفق أشد الطرائق إقناعاً ودقة، ولأنه يلتقي مع العبادة نفسها في التوجه إلى الله عز وجل(١)، لا بل أقول: إنه بحد ذاته عبادة، عبادة أولي الألباب ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [آل عمران: ١٩١].

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة للدكتور عماد الدين خليل ص٣٢.

المبحث الرابع: الأسس الأخلاقية

يمارس البحث العلمي الإسلامي في إطار شريعة أخلاقية إلهية مقوماتها الاختيار والإلزام والمسؤولية، حيث يشكل (الإلزام) في هذه الثلاثية المدار الذي يدور حوله كلُّ النظام الأخلاقي في الإسلام، والذي يؤدي فقدُه إلى سحق جوهر الحكمة العملية وفناء ماهيتها، لأنه بدون الإلزام ليس هناك مسؤولية، وبدون المسؤولية لا يمكن أن تكون عدالة، وحين لا تكون عدالة، تكون الفوضى، فيفسد النظام على مستوى القانون وعلى مستوى الإخفاق[١].

والإلزام كما يصوره القرآن الكريم هو اختيار عقلاني رشيد للحق بعد توفر أدلته، ذلك أن الله تعالى قد كون النفس الإنسانية من مزيج من خير وشر وألهمها قدرة الإحساس بهما:

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ [الشمس: ٧-٨].

وكذلك فقد ألهم الله تعالى هذه النفس بصيرة أخلاقية:

﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ [القيامة: ١٤].

هذه البصيرة قادرة على معرفة الفضيلة والرذيلة، فهو يستطيع رغم كل المغريات أن يجاهد نفسه في إطار مخافة الله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾ [النازعات: ٤٠-٤١].

إن هذه البصيرة تمارس فعلها سلطة داخلية في توجيه الفعل الإنساني ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [الشمس: ٩-١٠].

ولكن ميزة هذه السلطة أنها لكي تفلح في التزكية لابُدَّ لها من هدى الله تعالى الذي اخترناه على علم وبصيرة، وإلا فلا إلزام في الأمر.

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن الكريم لمحمد عبدالله دراز ص٢١.

﴿ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ [النساء: ٨٠].

﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وكون البحث العلمي الإسلامي «سلوكاً» معرفياً معيناً، فهو لا ينفصل عن الأخلاق الإسلامية في تعامله مع العالم، فهو سلوك منضبط بقواعد الشريعة الأخلاقية، ويسعى لتطوير منظومة أخلاقية إسلامية تستمد مقوماتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وأول سمة أخلاقية للبحث العلمي الإسلامي هو أنه «عمل جهادي» في إطار منظومة الأخلاق الإسلامية، وتتمثل «جهادية» البحث العلمي الإسلامي في كونه «جهداً مقاوماً» لقوى القهر الإنساني، المادية منها أو الفكرية.

والبحث العلمي الإسلامي هو عمل أخلاقي في عقل، أو عمل عقلي في أخلاق، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، والعلاقة بينهما طردية.

﴿ قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٨].

والبصيرة هي مزيج من عقل وأخلاق.

ولأن هذا العمل الجهادي يمارس بتأثير «فطرة الله» التي فطر الناس عليها، والاستجابة لدعوة الله عزّ وجل الحق، وبتأثير ما هو كامن في النفس من خير وصدق ونقاء، فإنه يلاقي رعاية وعناية من الله عز وجل..

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

والبحث العلمي الإسلامي ـ بناء على ذلك ـ هو عمل إرادي صالح، تتحد مقومات صلاحه بمعطيات الشريعة من حيث الأداء والغاية والوسيلة والزمان والمكان، بغية إيجاد الحلول الشافية لمشاكل الإنسان والمجتمع والعالم.

﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ [الأنبياء: ٩٤].

ولكي يتوج البحث العلمي الإسلامي وجوده أخلاقياً، لابد من أن يكون الأفضل تعزيزاً لصفة الصلاح.

﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر:١٧-١٨].

إن هذه الآيات تربط التفوق العلمي بالتفوق الأخلاقي، وهي تؤكد حقيقة قرآنية مهمة ألا وهي أن هذا التفوق هو أرقى أشكال القرب من الله تعالى في الدنيا والآخرة.

في ظل هذه الشريعة الأخلاقية يمارس البحث العلمي الإسلامي مسؤوليته الحضارية، لذلك فهو ليس ضرورة من ضرورات المجتمع وحسب، وإنما هو ضرورة من ضرورات الإنسانية اليوم بما يمثله من عملية إنقاذ للبحث العلمي السائد من تحيز غير منطقي لرؤية الغرب للعلم والإنسان والعالم. وإعادة صياغته في بحث علمي متمسك بالحقيقة والعدل الإلهيين[١].

فمن غير المعقول أن يظل البحث العلمي خاضعاً لأخلاقيات الربح والخسارة المادية، ومن غير المعقول أن نترك مسيرة البحث العلمي تمضي في سبيلها دون حكمة أو روية أو تخطيط أو دراسة الاحتمالات السلبية كافة، ثم نجد أنفسنا بعد حين متورطين في مشكلات لم نحسب لها حساباً[٢].

* * *

(١) نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية للدكتور نصر محمد راغب، بحث في كتاب: إشكالية التحيز ص١٧١.

(٢) العلم والقيم الأخلاقية لعبدالله العمر، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع ١٩٩٠ ص٦٠.

الخاتمة

بهذه الأسس التي يقوم عليها البحث العلمي الإسلامي يمكننا أن نقول: إنه بحث يمتلك الصفة «الربانية»، ذلك أنه يتعامل مع الإنسان والواقع وهما معطيان إلهيان بأدوات علمية معرفية هي معطيات إلهية كذلك. في إطار مبدأي التسخير والاستخلاف اللذين يشكل العلم والبحث العلمي أحد أهم ضروراتهما، ولذلك فإن خطواته ومنهجيته محكومتان بما يقره الوحي أو بما يرفضه، وفي ضوء هذا كذلك تتحدد عقلية الباحث العلمي المسلم التي يمكن أن نستخلص ملامحها مما مضى بالآتي:

١ ـ عقلية تعمل في دائرة التوحيد فهماً وسلوكاً.

٢ ـ عقلية تعمل في سنن الله تعالى بحثاً وكشفاً وتنقيباً وفهماً وتنظيماً.

٣ ـ عقلية تعمل في دائرة الوحي والتجربة والبرهان كشفاً ليقين لا انتصاراً لشك.

٤ ـ عقلية تعمل في دائرة التطور الحضاري المتسق مع سنن الله عزّ وجل.

﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

* * *

مصادر البحث

- إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد لعبد الوهاب المسيري مج٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢ - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- البحث العلمي لفلاديمير كورغانوف وجان كلود كور غانوف، ت. يوسف أبي فضل وميشيل أبي فضل، منشورات عويدات ط١، ١٩٨٣م.
- دستور الأخلاق في القرآن الكريم لمحمد عبدالله دراز، ترجمة عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية ببيروت والكويت ط٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية لإسماعيل الفاروقي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة لعماد الدين خليل، الدار العربية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- معايير الفكر العلمية لجان فوراستيه، ت. فايز كم نقش، منشورات عويدات، بيروت، باريس ص٢، ١٩٨٤م.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار (المغرب أنموذجاً) لأحمد العماري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

الدوريات:

- مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد٦ ربيع الآخر ١٤١٧هـ - سبتمبر ١٩٩٦م.
- مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثامن، ذو الحجة ١٤١٧هـ - إبريل ١٩٩٧م.
- مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير، فبراير، مارس، ١٩٩٠م.


الملاحق



صدى الأحمدية

ـ إن مما استبشر به العلماء، وازدهى به المفكرون والأدباء في مطلع هذا العام الهجري (١٤١٩هـ) وتجانؤوا عليه (أكبوا عليه) مغتبطين: ما أهلت عليهم به دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، في وليدها الأغر الذي زفته إلى العلماء والفقهاء والأدباء وأصحاب الفكر في ثوب قشيب، ومحتوى متميز، ألا وهو مجلتها العلمية الدورية المحكمة التي سميت «الأحمدية».

د. عويد بن عياد المطرفي.

من مقال له في جريدة «البلاد» السعودية.

ـ لقد سررت بهذا الإصدار النفيس من مجلة الأحمدية، إذ جاء محتوياً على مواضيع شتى ومتفرقة في مجالات الدراسات الإسلامية، ونحن نشد على أيديكم، ونبارك خطوتكم الرائدة.

القاضي حسن أحمد الحمادي.

محكمة أبو ظبي الاتحادية.

ـ أهنئكم ونفسي على هذا الإخراج الرائع لمجلتنا الغراء (الأحمدية)، ونسأل الله تعالى أن يجعلها منار إشعاع، ومشعل نور، يضيء للناس طرق الخير والهدى.

الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب.

جامعة أم القرى ـ كلية الشريعة.

ـ اطلعنا على مجلتكم «الأحمدية» فألفيناها قيمة الموضوع، غزيرة المادة، متنوعة الفائدة، هذا إلى جانب ما تتميز به من الموضوعية في البحث والتوثيق العلمي، سدد الله خطاكم لكل خير.

العقيد خالد الشيبة.

مدير مديرية الشؤون المعنوية والثقافية ـ وزارة الدفاع ـ دبي.

ـ لا شك أنها بتنوع مواضيعها تعتبر إضافة قيمة إلى عملية البحث العلمي الإسلامي الحديث التي تسعى إلى إثراء المكتبة الإسلامية بالكتب والمصادر في مختلف مجالات الشريعة الإسلامية والعلوم الأخرى.

د. حسن علي الأهدل.

صحيفة «المدينة» السعودية.

ـ اطلعت على مجلة «الأحمدية» وتصفحت مواضيعها، وقد امتلأت نفسي فخراً وإعجاباً بهذه الإصدارة من حيث مستواها محتوىً وإخراجاً.

الأستاذ عبدالقادر سعيد صالح.

رئيس قسم التزويد بمكتبات جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.

ـ يسعدني أن أهنئكم بمجلة الأحمدية، كما أشيد بمستواها العلمي، فالموضوعات جادة وموثقة علمياً، وفي مستوى رفيع من حيث الإعداد والمنهجية والوضوح، كما أشيد بالتسمية التي تعبر عن وفاء لمؤسس أول مدرسة في دبي، وهذا وفاء الأبناء للآباء، ووفاء جيل لاحق لجيل سابق أدّى رسالته بأمانة وصدق.

أ.د. محمد فاروق النبهان.

مدير دار الحديث الحسنية ـ الرباط ـ المغرب.

ـ سرني ما جاء في مجلتكم من موضوعات قيمة مهمة تعالج عديداً من القضايا الإسلامية.

د. محمد الغزالي.

رئيس تحرير مجلة الدراسات الإسلامية ـ الجامعة الإسلامية العالمية ـ إسلام آباد ـ باكستان.

ـ نظراً للإقبال المتزايد على موضوعات المجلة نأمل تزويدنا بنسخ لمكتبة الطالبات.

د. بهجة مكي بو معرافي.

عميدة شؤون المكتبات ـ جامعة الشارقة.

ـ يسعدني التنويه والإشادة بالجهود المبذولة في إخراج المجلة وتحريرها الذي كان له أكبر الأثر في ظهورها على هذا الوجه الرائق.

الدكتور عبدالكريم الوريكات.
كلية الشريعة ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ الأردن.

ـ يطيب لي أن أهنئكم على ما لقيته مجلتكم الغراء من قبول وسمعة طيبة عند أهل العلم.

د. محمد بن تركي التركي.
كلية التربية ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض.

ـ لقد حصلت على نسخة من العدد الرابع من مجلة «الأحمدية» فكان أروع ما حصلت وعرفت وقرأت...

أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح.
جامعة الأزهر، عضو اتحاد الكتاب في مصر والجمعية الفلسفية المصرية.

ـ يسرني أن أهنئكم وهيئة تحرير مجلة «الأحمدية» الغراء بهذا المنبر العلمي الرصين منوهاً بمستواها العلمي الجيد، وإخراجها الفني الرائع.

د. محمد المغراوي.
شعبة التاريخ، كلية الآداب بالرباط.

ـ سعدت بهذه المجلة القيمة التي ما فتئت تخرج في ثوب بهي، ومنظر طلي، حاوية لنفائس الموضوعات، وعيون الدراسات، وقد أفدت بما جاء فيها من بحوث ودراسات عميقة في الدراسات الإسلامية والتراث العربي، وهو أمر يحمد لهذه المجلة الغراء، ويجعلها في مصاف كبريات المجلات العربية المحكمة المتخصصة.

أ.د. محمود فراج عبدالحافظ.
وكيل كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية ـ دمنهور.

ـ قد رأيت مجلة الأحمدية، وسرني ما فيها من موضوعات مهمة، وفقكم الله في رسالتكم العلمية، خاصة ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين بحاجة إلى هذا النوع من الإصدارات العلمية الدورية القيمة.

الشيخ خضر العبيدي.

رئيس جمعية البر والتقوى للرعاية الاجتماعية ـ بيروت.

ـ تلقيت ببالغ التقدير مجلة الأحمدية وهي بلا شك جهود طيبة الذكر تضيف إلى المكتبة العربية والإسلامية المادة العلمية الرصينة الموثقة.

أ.د. قحطان عبدالرحمن الدوري.

عميد كلية الدراسات الفقهية والقانونية ـ جامعة آل البيت ـ الأردن.



كشاف بعنوانات البحوث وأسماء أصحابها من العدد الأول إلى العدد العاشر

العدد الأول (١٤١٩هـ = ١٩٩٨م).

* **- الافتتاحية**

الأستاذ الدكتور أحمد محمد نور سيف.

* **النصر في القرآن: الأسباب والمعوقات.**

الدكتور عيادة بن أيوب الكبيسي.

* **شيوخ الإمام البخاري في غير الجامع الصحيح.**

الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري.

* **القياس في أصول الفقه: حقيقته وحكمه.**

الأستاذ الدكتور حسن أحمد مرعي.

* **منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل (القسم الأول).**

الدكتور بدوي عبدالصمد الطاهر.

* **خلط الوديعة وضمانها.**

الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب.

* **حماية البيئة في الفقه الإسلامي.**

الأستاذ الدكتور أحمد عبدالكريم سلامة.

* **مواضع استعمال حروف الجر مع الفعل (أرسل) في القرآن الكريم.**

الأستاذ الدكتور محمود بن يوسف فجال.

* **ظاهرة حجاب المرأة في الأدب الجاهلي.**

الدكتورة زينب محمد صبري بيره جكلي.

العدد الثاني (١٤١٩هـ = ١٩٩٨م).

*** - الافتتاحية.**

الدكتور قاسم علي سعد.

*** الإمام أبو عمرو الداني وكتابه «التيسير».**

الدكتور حسن ضياء الدين عتر.

*** انقطاع الاجتهاد واستمراره بين المنكرين والمثبتين.**

لمحمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ.

*** منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل (القسم الثاني).**

الدكتور بدوي عبدالصمد الطاهر.

*** الأسهم وحكمها الشرعي.**

الدكتور الطيب محمد حامد التكينة.

*** تكريم الإنسان في النظام التربوي في القرآن.**

الأستاذ الدكتور عدنان محمد زرزور.

*** الأرقام العربية تاريخها وأصالتها وما استعمله المحدِّثون وغيرهم منها (القسم الأول).**

الدكتور قاسم علي سعد.

*** من معالم العمران الإسلامي: قرابة النسب وقرب المكان.**

الدكتور مصطفى أحمد بن حموش.

العدد الثالث (١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م).

*** - الافتتاحية.**

الأستاذ الدكتور أحمد محمد نور سيف.

*** تأملات في سورة الرحمن.**

الأستاذ الدكتور أحمد حسن فرحات.

* **جزء من حديث وفوائد الخليلي تحقيقاً وتخريجاً (القسم الأول).**

الدكتور محمد إسحاق محمد إبراهيم.

* **محل وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة.**

الدكتور صلاح الدين بن أحمد الإدلبي.

* **حديث الآحاد الصحيح بين العلم القاطع والظن الراجح.**

الدكتور محمود أحمد الزين.

* **ضوابط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث.**

الدكتور السيد حافظ السخاوي.

* **أحكام الحضانة في الإسلام سياج لحماية الطفولة.**

الأستاذ الدكتور فاروق حمادة.

* **الأرقام العربية تاريخها وأصالتها وما استعمله المحدثون وغيرهم منها (القسم الثاني).**

الدكتور قاسم علي سعد.

العدد الرابع (١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م).

* **- الافتتاحية.**

الدكتور عبدالحكيم الأنيس.

* **فطرية معرفة الله تعالى.**

الدكتور أحمد معاذ علوان حقي.

* **الإنباء في تجويد القرآن لابن الطَحَّان السُّماتي.**

تحقيق الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.

* **مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع للإمام جلال الدين السيوطي.**

تحقيق الدكتور محمد يوسف الشربجي.

* **جزء من حديث وفوائد الخليلي تحقيقاً وتخريجاً (القسم الثاني).**

الدكتور محمد إسحاق محمد إبراهيم.

* **حقيقة المحضر المأخوذ بالأندلس ضد الحافظ السَّبتي أبي الخطاب ابن دحية.**

الدكتور إبراهيم بن الصدِّيق الغماري.

* **الهيئات المستحدثة في العبادة دراسة فقهية مقارنة.**

الدكتور عبدالسميع محمد الأنيس.

* **مفهوم التزكية وتطبيقاتها في التربية الإسلامية.**

الدكتور نايف حامد همّام الشريف.

* **المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي.**

الدكتور عبدالله بن عويقل السلمي.

العدد الخامس (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م).

* **الافتتاحية.**

الدكتور عبدالحكيم الأنيس

* **مناهج المحدثين: حدودها وغاياتها ومصادرها.**

الأستاذ الدكتور نور الدين عتر

* **العرف: حقيقته وحجيته.**

الأستاذ الدكتور حسن أحمد مرعي.

* **المتعة الواجبة بين الشريعة الإسلامية وقانون الأحوال الشخصية المصري.**

الأستاذ الدكتور إبراهيم عبدالله الخولي

* **منهج القرآن في مكافحة الإشاعة.**

الدكتور محمد عياش الكبيسي.

* **عجالة ذوي الانتباه في تحقيق إعراب لا إله إلاَّ اللّه للكوراني.**

تحقيق محمد بن محمود فجال.

* **طبيعة الملك في الفكر السياسي لابن الأزرق.**

الدكتورة زينب عفيفي شاكر.

العدد السادس (١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م).

* **الافتتاحية.**

الدكتور عبدالحكيم الأنيس.

* **الكلمات البينات في قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات﴾ لمرعي بن يوسف الكرمي.**

تحقيق الدكتور عبدالحكيم الأنيس

* **إجازة المجهول والمعدوم وتعليقها بشرط للخطيب البغدادي.**

تحقيق الدكتور صالح يوسف معتوق

* **أحكام رعاية الطفل اللقيط في الشريعة الإسلامية.**

الأستاذ الدكتور أمين عبدالمعبود زغلول

* **البصرة ودورها في نشأة علم الكلام.**

الأستاذ الدكتور محمد رمضان عبدالله

* **القيمة المعنوية لتغيير الحركة في آخر الكلمة.**

الدكتور عبد القادر عبد الرحمن السعدي

* **الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه.**

الدكتور عبدالله علي ثقفان.

العدد السابع (١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م).

* **الافتتاحية.**

الأستاذ الدكتور أحمد محمد نور سيف.

* **من سؤالات أبي بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم أبا عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل.**

تحقيق الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري.

* **أسانيد كتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه : دراسة نقدية.**

الدكتور عبدالله بن سعاف اللحياني.

* **الإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي وآثاره في علم الحديث الشريف.**

الدكتور ولي الدين الندوي.

* **مشكلة الاطلاع والتكشف في مدننا المعاصرة من المنظور الفقهي المالكي.**

الدكتور مصطفى أحمد بن حموش.

* **حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي.**

الأستاذ الدكتور أحمد عبدالكريم سلامة.

* **فصول غير منشورة لابن بري النحوي (تَ: ٥٨٢هـ).**

تحقيق الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.

* **حروف الجر وتعلقها.**

الأستاذ الدكتور خليل إبراهيم السامرائي.

العدد الثامن (١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م).

* **الافتتاحية.**

الدكتور عبدالحكيم الأنيس.

* **﴿قل هذه سبيلي...﴾ تدبر وتحليل.**

الدكتور طه ياسين ناصر الخطيب.

* **لفظتا (عاقر) و(عقيم) ودلالتهما اللغوية في القرآن الكريم.**

الدكتور عبدالرحمن بن حسن العارف.

* **بيان مناسبات تراجم صحيح البخاري بين الزين ابن المنير وابن رشيد السبتي.**

الدكتور محمد بن زين العابدين رستم.

* **في سبيل تأصيل مناهج المحدثين.**

الدكتور صالح أحمد رضا.

* **الطلقات التي يملكها من نكح مبانته.**

الدكتور علي محمد الأخضر العربي.

* **نزهة الأحداق في علم الاشتقاق للشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ).**

تحقيق الدكتور بن عيسى با طاهر.

* **النصوص الشعرية المنسوبة إلى الشافعي وغيره.**

تخريج وتوثيق الأستاذ الدكتور مجاهد مصطفى بهجت.

العدد التاسع (١٤٢٢هـ= ٢٠٠١).

* **الافتتاحية (الأناة والتثبت في البحث العلمي).**

الدكتور عبدالحكيم الأنيس.

* **الأنواع والمصطلحات الحديثية التي تتداخل مع الحديث المقلوب.**

الدكتور محمد بن عمر بازمول.

* **رسالة الاقتصاد الإسلامي للنورسي: دراسة تحليلية من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي.**

الدكتور عبدالستار إبراهيم الهيتي.

* **فكرة التحسين والتقبيح العقليين: حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي.**

الدكتور صالح قادر الزنكي.

* **اللغة والمناسبات العقلية.**

الأستاذ الدكتور عدنان محمد سلمان.

* **الصورة الفنية في الشعر العربي خلال العهد العثماني.**

الدكتورة زينب محمد صبري بيره جكلي.

* **مقاربة لأبعاد التخريب المغولي في بغداد ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨م.**

الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل.

* **شخصية عبدالمؤمن بن علي من خلال نقوده.**

الدكتور صالح يوسف بن قربة.

العدد العاشر (١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م).

* **الافتتاحية.**

الأستاذ الدكتور أحمد محمد نور سيف.

* **مشيخة الإمام عمر بن محمد السهروردي (ت: ٦٣٢هـ).**

تحقيق الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري

* **حادثة التحريم في إطار المعالجة النبوية للمشاكل الزوجية: دراسة حديثية.**

الدكتور عبد السميع الأنيس.

* **مشكلة الزيادة لحروف المعاني.**

الأستاذ الدكتور فخر الدين قباوة.

* **الازدواج الوظيفي لمكونات التراكيب العربية.**

الدكتور أحمد شيخ عبدالسلام.

* **موقف المبرد من الضرورة الشعرية.**

الدكتور حازم سعيد يونس البياتي.

* **إعادة تأهيل العلوم الإنسانية تأهيلاً إسلامياً.**

الأستاذ الدكتور سعد الدين السيد صالح.

* **أسس البحث العلمي الإسلامي.**

الدكتور جاسم الفارس.

صدر عن دار البحوث

أ ـ سلسلة الدراسات القرآنية :

١ ـ أبرز أسس التعامل مع القرآن الكريم.

الدكتور عيادة بن أيوب الكبيسي، ط٣ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٢ ـ تفسير سورة الناس للبرهان النسفي (ت: ٦٨٧هـ).

تحقيق الدكتور عيادة الكبيسي، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٣ ـ الفتح القدسي في آية الكرسي للبرهان البقاعي (ت: ٨٨٥هـ).

تحقيق الدكتور عبدالحكيم الأنيس، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

ب ـ سلسلة الدراسات الحديثية :

١ ـ الأربعون المنيرة في الأجور الكبيرة على الأعمال اليسيرة.

الدكتور عيادة الكبيسي، ط٣ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٢ ـ الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف.

الدكتور بدوي عبدالصمد، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٣ ـ التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف.

أ. محمود سعيد ممدوح، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٤ ـ منهج النسائي في الجرح والتعديل وجمع أقواله في الرجال.

الدكتور قاسم علي سعد، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

جـ ـ سلسلة الدراسات الأصولية :

١ ـ المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة توثيقاً ودراسة.

الدكتور محمد المدني بوساق، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠).

٢ ـ خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً.

الدكتور حسان بن محمد حسن فلمبان، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠).

٣ ـ عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين.

الدكتور أحمد محمد نور سيف، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠).

٤ ـ اصطلاح المذهب عند المالكية.

الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠).

٥ ـ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول للرهوني.

تحقيق الدكتور الهادي بن حسين شبيلي والدكتور يوسف الأخضر القيم، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٦ ـ لباب المحصول في علم الأصول للحسين بن رشيق المالكي.

تحقيق محمد غزالي عمر جابي، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٧ ـ منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل.

الدكتور بدوي عبدالصمد، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢).

د ـ سلسلة الدراسات الفقهية :

١ ـ التهذيب (في اختصار المدونة) لأبي سعيد البراذعي.

تحقيق محمد الأمين ولد محمد سالم، ط١ (١٤٢٠-١٩٩٩).

٢ ـ الوسوسة: أسبابها وعلاجها.

الدكتور عيادة الكبيسي، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١).

٣ ـ لباس التقوى والتحديات المعاصرة للمرأة المسلمة.

الدكتور عيادة الكبيسي، ط٢ (١٤٢٢ـ ٢٠٠١).

٤ ـ أحكام تصرفات الوكيل في عقود المعاوضات المالية.

الدكتور سلطان الهاشمي، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠٢).

٥ ـ فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري (٩٥٦- ١٢٤٦ = ١٥٤٩- ١٨٣٠).

الدكتور مصطفى أحمد بن حموش، ط١ (١٤٢١ـ٢٠٠٠).

٦ ـ باب الزكاة من كتاب الشرح الصغير على أقرب المسالك مع التهذيب والتدليل والتعليل.

إعداد الدكتور بدوي عبدالصمد ومحمد العربي بوضياف، ط١ (١٤٢١ـ٢٠٠٠).

٧ ـ الجناية على الأطراف في الفقه الإسلامي.

الدكتور نجم عبدالله العيساوي، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠١).

٨ ـ الإفادة في حكم السيادة.

الدكتور زين العابدين العبيد محمد، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠١).

هـ ـ سلسلة دراسات اللغة العربية:

١ ـ فيض نشر الإنشراح من روض طي الاقتراح لأبي عبدالله محمد بن الطيب الفاسي.

تحقيق الدكتور محمود فجال، ط١ (١٤٢١ـ٢٠٠٠).

و ـ سلسلة دراسات السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي:

١ ـ سلوة الكئيب بوفاة الحبيب لابن ناصر الدين الدمشقي.

تحقيق الدكتور صالح معتوق، ط٢ (١٤٢٢ـ ٢٠٠١).

ز ـ سلسلة الثقافة الإسلامية:

١ ـ عمل المرأة واختلاطها ودورها في بناء المجتمع.

الدكتور نور الدين عتر، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠١).

٢ ـ الشورى في ضوء القرآن والسنة.

الدكتور حسن ضياء الدين عتر، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠١).

٣ ـ قوامة الرجل وخروج المرأة إلى العمل.

الدكتور محمد سعد عبدالرحمن، ط١ (١٤٢٢ـ ٢٠٠٢).

حـ ـ سلسلة التربية الإسلامية:

١ ـ من أدب المحدثين في التربية والتعليم.

الدكتور أحمد محمد نورسيف، ط٢ (١٤١٨= ١٩٩٨).

ط ـ سلسلة دراسات الاقتصاد الإسلامي:

١ ـ الحاجات البشرية (مدخل إلى النظرية الاقتصادية الإسلامية).

أ. محمد البشير فرحان مرعي، ط١ (١٤٢٢ـ٢٠٠١).

ي ـ سلسلة الرسائل:

١ ـ موضع القدمين من المصلي في الصلاة.

الدكتور أحمد محمد نور سيف، ط٢ (١٤٢٠ـ١٩٩٩).

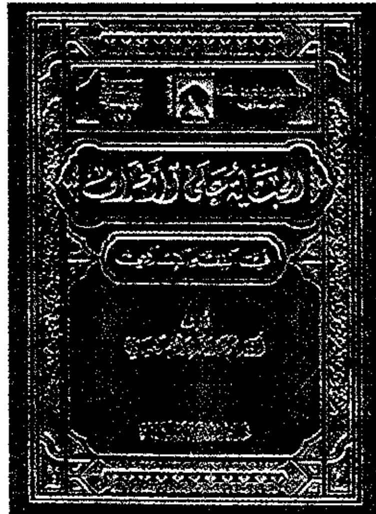
٢ ـ تيسير البيان عن إعجاز القرآن.

الدكتور محمود الزين، ط١ (١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢).

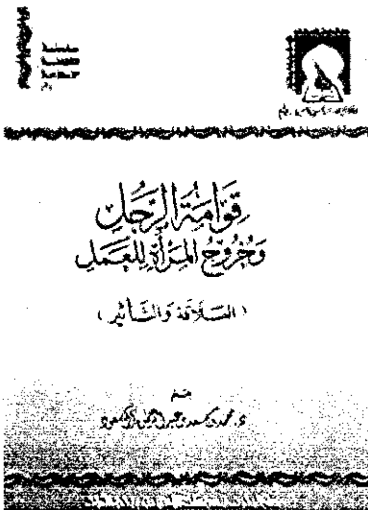
* * *

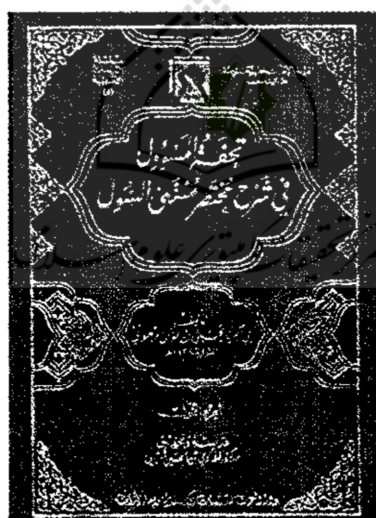
أحدث الإصدارات

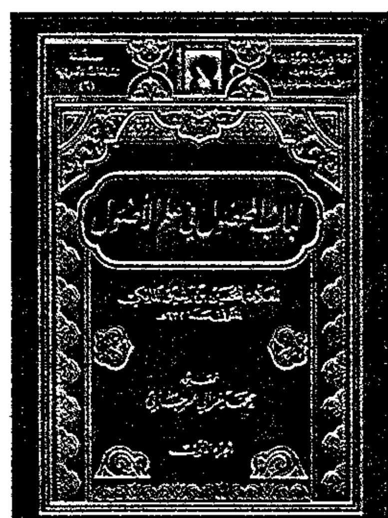


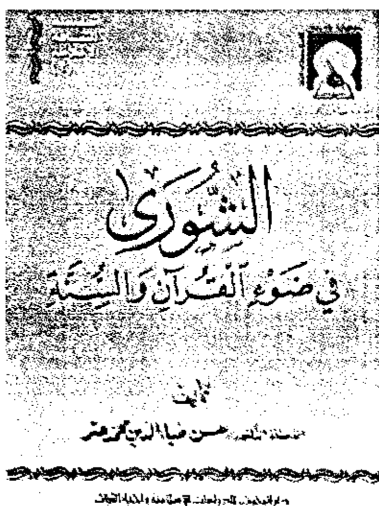


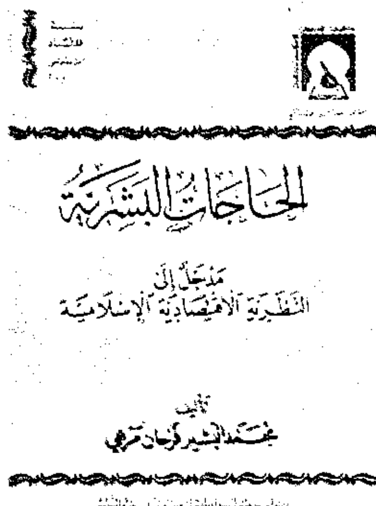


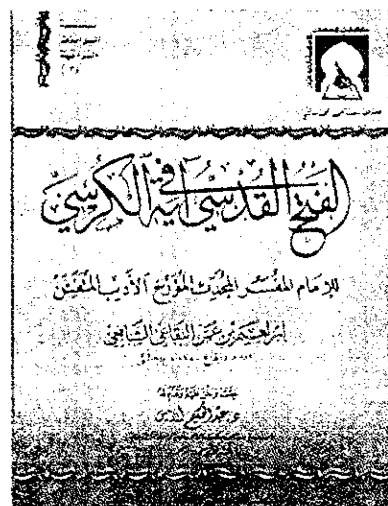












Bases of Islamic Scientific Research

Dr. Jasim al- Faris*

Synopsis

This paper treats the subject of scientific research from the Islamic viewpoint. Scientific research has become a vital part of modern civilization so much so that it can well be termed the 'civilization of research'. Most of the research studies are profoundly connected with pedagogy, economics, sociology, politics, culture and art.

Scientific research in the West has different orientations, empirical, positivistic, etc. This research paper sets them aside and asserts that all scientific study should have an Islamic orientation. The shariah requires of us now that we view things from an Islamic standpoint. We should focus on the bases of Islamic scientific research derived from Quranic methodology.

The paper is divided into four subjects. The first deals with the fundaments of faith where the writer clarifies the influence of monotheism as a guiding principle of scientific research; the second deals with methodologies consistent with Quranic concept; the third deals with the bases of scientific study and describes the features of Islamic scientific system as found in al-Quraan; and the fourth deals with the code of ethics to be followed in scientific study.

* Asst. professor of Islamic Economics, Saddam University of Baghdad for Islamic Sciences. Born in al-Mosul (1951 CE), got MA in Islamic Economics from college of Business Management and Economics, University of Baghdad (1989 CE) and doctorate (1995 CE) on his thesis "The Economic Thought of Theologians; its bases and themes" Has Several research studies published.

Problem Arising from Additions to Letters of Signification

Dr. Fakhruddin Qabawa*

Synopsis

This research deals with the issue of additions to the letters of signification (huroof-ul-ma'aani). Arabic scholars have long wrangled over this issue, advancing widely divergent and conflicting views. The researcher begins with a definite, clear - cut meaning of letter and confirms that structured letters (huroof-ul-mabani) are added in forms of nouns and verbs to express different meanings. Then he took up the statements of scholars, both protagonists and antagonists, over this issue, and proved that their differences of opinions revolved round words merely, not the technical meaning of addition as understood in grammar, and affirms that the protagonists are right, cautioning at the same time that the purposes, literal and expressive, of the additional letter should also be made clear.

Later on, the research reviews those purposes in forms of pure, confirmative functions, and in rhetorical meanings which may accompany the confirmation as well as the attendant verbal advantages.

Finally, the research paper gives a lot of expositions in an effort to convince the sceptics and bring them round to accept his conclusions through objective arguments and examples taken from al-Quraan, the Prophet's Traditions and the sayings of Arabs in verse and prose.

*Professor of Arabic language and literature, college of Arts, Aleppo University. Born in Aleppo, Syria (1933-CE), obtained BA in Arabic Language, College of Arts, Damascus University (1958 CE), MA in Classical Literature, Cairo University (1964 CE), and doctorate (1966 CE). Has many academic works to his credit.

Duality of Function Of Arabic Phrases

Dr. Ahmad Sheikh Abdussalaam*

Synopsis

Duality of function occurs when a phrase has two functions, all at one time, whether those two functions are a result of grammatical behaviour or grammatical procedure. The general rule of Arabic grammar is to assign one grammatical function to each phrase although some words may have more than one passive element if specified conditions are met. but duality of function is not the general rule of grammarians applied in analysis by grammarians who consider it impossible for duality of function to operate in a single passive element or for a word to be both active (aamil) and passive (maamool) elements at one and the same time.

This research paper calls for adoption of the grammatical rule of the duality of function in order to avoid differences of procedures and to facilitate the analyzing or re-analyzing of some phrases and attempts to control the phenomenon of the duality of function of nominal and verbal phrases by deductive method that supports this principle, argues for its soundness, takes into account the consequences thereof, offers basic guiding rules for its implementation and the extension of its limits, and analyses selected phrases to prove it.

*Participating professor, Dept. of Arabic Languages and Literature, College of Revelatory sciences and Humanities, International Islamic University, Malaysia. Born at Iloran, Nigeria (1959 CE), obtained MA in applied Language, from School of Arabic Teaching, al-Imam Mohammad bin Saud Islamic University, Riyadh (1978 CE), doctorate from Faculty of Arts, Khartoum University (1990 CE). The title of his thesis was "zahira al-tajanus al-lafzi fil lughat-il-arabia". Has several published books and research works to his credit.

Mubarrid's view of Poetic Licence

*Dr. Hazim Saeed Yunus al-Bayati

Synopsis

According to the majority of grammarians, poetic licence means irregularities of language in poetry, no matter whether those irregularities are unavoidable or not. It is a subject on which view-points of linguists and literary critics have varied and differed widely.

Al-Mubarrid is considered to be the first person who wrote a book exclusively dealing with this subject but this book has been lost and we have no knowledge of its contents. Nevertheless, we can have some idea about his views on this subject by referring to examples, quotations and opinions contained in his two books: al-kamil and al-muqtadhab

Al- Mubarrid's idea of poetic licence is almost the same as that of other grammarians, especially when we notice his wavering and hesitation about a subject quite new in his days.

Al - Mubarrid gives some hints that seem to suggest that he justifies it in speech, especially in proverbs which are characterized by brevity but, however, he ruled out strongly any possibility of its occurring in al-Qurran.

Nevertheless, he sees the need for a link connecting the speech to be inevitable. This link or connection is the reason for licence. That is to say, his principle is to refer to basic rule to solve issues arising from poetic license.

*Asst. Prof, college of Training and Basic Sciences, Ajman University of Science and Technology, Abu Dhabi branch. Born in al-Mosul (1951 CE) obtained MA in Grammar from College of Arts, Mosul University (1987 CE) and doctorate in Grammar and Language from the same college (1994 CE) with excellence on his thesis marviaat Shimar bin Hamdavai al-lughawia". Among his works is a research study of "mawarid al-basaair li faraaid al-dharaair" by Mohammad Saleem bin Husain (d.1137 AH)

Islamizing the Humanities

Prof. Dr. Saduddin Al-Sayed Saleh*

Synopsis

Today the Muslim world is facing the danger posed by globalization which is, in fact, a melting-pot of the West in which the Muslims run the risk of losing their identity. It is, therefore, the duty of Muslim scholars to confront this danger by re-defining and developing Humanities in a way which reflects their view of the cosmos and the life.

It is a long time since the Muslims have been following the Western view of the Humanities and the courses of studies prescribed by the West. Now is the time for them to discard the Western views, free themselves from their cultural dominance, and return to their own culture. Let their own culture inspire them to take what is fit and proper for them and thereby restore for themselves their identity which Allah has willed for them.

This research is only a step in this direction. It uncovers the nature of the science of humanities and the circumstances of its growth. It proves that these sciences are not suitable for all men because they are subjective and self - created, relative and not absolute. And here it is that the researcher proposes a plan for the reshaping and re-casting of these sciences along Islamic and Arab lines.

*Professor, and ex-Dean, College of Usool-ud-din and Missionary work, Zaqaazeeq, branch of al-Zahar University. Born in 1948, got BA in Usool-ud-Din, Cairo, University (1974 CE), MA (1978 CE) and docorate (1980 CE) from the same college. The thesis of his doctorate was "Juhood al Mufakkareen al-muslimeen fir rud ala mantaq al yunaan". died on 12-11-2001CE.

Tahreem and the Solution of Conjugal Problems

Dr. Abdulssamee al-Anees*

Synopsis

This research paper discusses an event from the exemplary life of the Prophet and shows how couples can solve their mutual differences if only they follow the wise example set by the Prophet, Allah's peace and blessings on him. The incident of tahreem was an important one. The researcher infers from this incident as many as twenty lessons and points of wisdom which can benefit Muslim families and help them in their search for conjugal bliss and felicity.

The research concludes with the following points:

1. The most likely reason for the revelation of the chapter "tahreem (Banning)" was the Prophet's denying himself his slave girl Maria and that this event took place in the seventh year of the Hijra Calendar

2. In the Initial stages of the problem, the Prophet, peace on him, tried to calm down Hafsa bint Omar by denying himself Maria, a temporary solution, and counselled her to keep it secret.

3. Then he resorted to separation by keeping away from his wives for one month, a final and decisive solution of the problems which ended with the divulgence of the secret by Hafsa, may Allah be pleased with her.

*Professor of Hadeeth Sciences, College of Shariah and Law, Muscat, Sultanate of Oman. Born in Aleppo (1963 CE), got doctorate in Hadeeth Sciences from College of Islamic Studies, University of Baghdad (1955 CE), with the rank of excellence on his thesis which was a research study of
"al-fasl lil wasl al-mudarraj fin naql by al Khateeb al-Baghdadi.

Masheekha of Omar bin Muhammad as-Sohrawardi - (539-632 AH)

Prof. Dr. Aamir Hasan Sabri*

Synopsis

This book, which remained for long hidden and forgotten, is now being published. Al-Imam Al-Mohaddith Shihabuddin Omar bin Mohammad as-Sohrawardi (d. 632 AH) is also the author of a well-known book Awaarif-ul-ma'aarif.

The research study consists of two parts.

The first part deals with the biography of as-Sohrawardi, his age, his life, name and ancestry, his birth, his family, his upbringing, some facts about his life, and scholars' eulogy of him and his writings.

The second part defines the masheekha of the Imam and, while doing so, the researcher describes how other doctors of the science of Traditions have defined masheekha, methods of compilation, their benefits, the methods of the author in this regard, its ascription to the author followed by a description of the two manuscripts, the chain of authorities on which the original manuscript is based, the methodology followed by the researcher while researching masheekha, vowellizing it and commenting on it.

No doubt, the masheekha is important since it contains all the names of Sohrawardi's mentors and authors, his disciples and, hence, it is to be considered an original source of the biographies of those scholars. The book also mentions some of their narrations and a few other merits as well.

*Professor of Hadeeth sciences, Dept of Islamic studies, UAE University. Born at Bagdad (1377 AH / 1957 CE) obtained doctorate from college of Shariah and Islamic Studies, Umm-ul-Qura University, Mecca (1406 AH/1986 CE) with the rank of excellence. Has many academic works to his credit, the last being a research work on 'amaali al-imam abi al-husain ibn Samoonia' (d.387 AH)



Abstracts



Table Of Content

- **Editorial**
  Prof. Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf

- **MASHEEKHA OF OMAR BIN MOHAMMAD AS-SOHRAWARDI (539-632 AH)**
  Prof. Dr. Aamir Hasan Sabri 15-82

- **TAHREEM AND THE SOLUTION OF CONJUGAL PROBLEMS**
  Dr. Abdussamee al-Anees 83-146

- **PROBLEM ARISING FROM ADDITIONS TO LETTERS OF SIGNIFICATION**
  Dr. Fakhruddin Qabawa 147-196

- **DUALITY OF FUNCTION OF ARABIC PHRASES**
  Dr. Ahmed Sheikh Abdussalaam 197-236

- **MUBARRID'S VIEW OF POETIC LICENCE**
  Dr. Hazim Saeed Yunus al-Bayati 237- 280

- **ISLAMIZING THE HUMANITIES**
  Prof. Dr. Saduddin al-Sayed Salah........ 281-304

- **BASES OF ISMALIC SCIENTIFIC RESEARCH**
  Dr. Jasim al - Faris 305-326

Published Researches do not necessarily express AL. Dar views



All correspondence should be addressed To :
Managing editor of AL. Ahmadiyah Journal,
Reseach House For Islamic Studies and Heritage Revival
P. O. Box 25171 Dubai U . A . E
Tel. : 04 - 3456808 . Fax : 04-3453299
Email: ahmadiah@bhothdxb.org.ae



*** Copy Price :** U . A . E (10 Dirhams) , Saudi Arabia (10 Riyals) , Kuwait (800 Fils) , Qatar (10 Riyals) , Bahrain (800 Fils) , Uman (500 Pesos) , Egypt (4 Pounds) , Syria (50 Liras) , Lebanon (2000 Liras) , Jordan (1 Dinar) , Yemen (70 Riyals) , Sudan (75 Dinars) , Morocco (20 Dirhams) , Algeria (25 Dinars) , Tunisia (1 Dinar) , Outside Arab Countries (the Equivalent of 2 U. S. Dollars) .

*** Annual Subscription :** U. A. E (30 Dirhams) Arab Countries (the Equivalent of U. A. E (30 Dirhams) . Outside Arab Countries (8 U. S. Dollars) .

Publishing Rules

The Journal is concerned with publishing the learned researches and heritage verifications according to the following rules .

1 - Only original, previously unpublished articles will be admitted. Articles sent to be published elsewhere will not be admitted. If a contribution is accepted to be published in al-Ahmadiyah. It should not be published elsewhere, until one year, at least, had elapsed after publication.
2 - The research work should not be derived from any other research study or treatise through which a researcher has acquired an Academic Degree.
3 - The size of the contribution should not exceed 60 pages.
4 - The research work should be genuine in its theme, method, presentation, language and sources. It should be consistent with its title, free from the inessentials . thoroughly authenticated and with adherence to punctuation rules and the requirements of the academic works.
5 - Reference to the source's page number should be placed as footnotes.
6 - Footnotes should be numbered page by page throughout the text.
7 - References in the footnotes as well as in the index of sources should start with the title of the book, then the author's name.
8 - In the footnotes, the publication information should not be mentioned unless the author is refering to more than one publication for the same book.
9 - Priority should be given to al-Hijri calender.
10- Non-Arabic proper names should be written in Arabic, then in their original language within parentheses if the author wishes to.
11- All references should be listed at the end of the paper, alphabetically arranged according to the title of the reference.
12- Manuscripts and illustrations should appear in their proper location in the text.
13- Arabic and English resumé of the topic in about ioo words should be submitted by contributor.
14- A precise C.V. of the author should be provided.
15- Contributions should be typed or hand-written clearly, thoroughly checked, and only the original copy should be submitted .
16- Contributions are not to be returned to their authors whether published or not.
17- A note will be sent to the authors after the reception of their contributions .
18- Arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration
19- Twenty off-printsin addition to three copies of the issue in which the contribution is published, will be sent to the author, plus a reward in money .